در معقولات

در معقولات

یکتومان پنج هزار

بسم الله الرحمن الرحيم والاعتضاد بكرمه العميم

لقد اتينا على قسم المنطق من شرح الشرح موفقين حقه من التحرير منظمين لآليه
فى سمط التقرير تحرى بنا الآن ان نفيض فى شرح الطبيعيات مستعينين بالله
مفيض الكمالات ثم ولى الخيرات **قوله** هذه اشارات اليك قد عرفت فيما
سبق ان الاشارة حكم يحتاج اثباته الى دليل و برهان و التنبيه حكم لا
يحتاج اثباته الى دليل بل يكفى فى اثباته اما مجرد ملاحظة تصوراته او النظر
السابق والاصل مقدمة كلية يصلح ان يكون كبرى لصغرى سهلة الحصول
حتى يخرج الفرع من القوة الى الفعل ستره اذا تقرر ان كل حيوان انسان و
كان معنا مقدمة سهلة الحصول وهى قولنا زيد انسان يحصل من انضمام المقدمتين
ان زيدا حيوان وهو الفرع فيكون نسبة الاصول الى الفروع الى الانسبة
الكلى الى الجزئيات ونسبة الجمل الى التفاصيل نسبة الكل الى الاجزاء و
لما كان دابهم اتقان الاصول و اثباتها بالبرهان حتى يستخرج منها الفروع
اختص الاشارات بالاصول و لما كان التفاصيل كالاصول للجمل و الجمل كالفروع
فعند اتقان الاصول يكون الجمل معلومة بادنى تنبيه فخص التنبيهات بالجمل
قوله وانا اعيد وصيتى فيه تكثر اوجه الاول انه كان بعض معاصريه من
المشايخ الكبار التمس منه وضع هذا الكتاب وقد كان الشيخ يوصيه قبل
تاليفه مرارا ان هذا العلم من اعز الاشياء يجب ان يضن به و يحفظ الا عن اهله
ومستعديه فالآن ذكر تلك الوصية وقال وانا اعيد وصيتى الثانى ان
كل مؤلف فلا بد ان يتصور ترتيب كتابه على الاجمال بحيث كانت تلك الوصية

المتاخرة

المتاخرة فى ذهنه نزل هيهنا ذكرها منزلة الاعادة الثالث ان قوله
اعيد يكون بمعنى الاستقبال اى ساعيد وصيتى وهو ان تضن بهذا
الكتاب ومع لا حاجة الى عذره **قوله** ان هذين النوعين من الحكمة النظرية
لما ذكر الشيخ انه يجب ان تضن بهذه الحكمة ولا تبذل الا لفطنة خصلة غير
محمودة اراد الشارح ان يعين ذلك ومحاصل اعتذاره ان مباحث هذين الحكمة
لانها يتعارض فيها الوهم والعقل يحتاج دركها الى قوة بصيرة و زيادة
استعداد و جودة قريحة ومن لم يرزق ذلك فعرض قوانين الحكمة عليه
لا يجدى له الا زيادة غباوة فلا بد ان يضن عليه لانه يحتمل ايقاع شى
فى غير موضعه وعلى هذا يكون الفطنة محمودة فان قلت الوهم انما يدرك
المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات والعقل يدرك الكليات فكيف يقع
التعارض بينهما انما يقع لو كان بينهما مدرك مشترك فنقول ان مدرك الجزئيات
والكليات هو النفس الا انها يدرك الجزئيات بالة الوهم والكليات بالقوة
العقلية لكن الفها بالحس والوهم ومدركاتها اكثر فكثيرا ما يحكم على المعقولات
المجردة احكام المحسوسات فلا جرم يقع فى الغلط والمعارضة بين الوهم والعقل
هى انجذاب النفس الى استعمال آلة الوهم دون العقل او بالعكس **قوله**
والناظر فيها يحتاج الى ذهن يجرد العقل العقل قوة للنفس بها يدرك
المجردات والذهن قوة للنفس مهيئة نحو الاكتساب والفكر حركة النفس
الى المبادى لترجع منها الى المطالب النظر هو تحديق العقل نحو المعقول
وانما خص التجريد بالعقل لان المدرك انما يدرك شيئا اذا كان بينه و
بين المدرك مناسبة فلا بد من تجريد العقل حتى يجير تعقل المجردات و
خص الذهن بالتمييز لانه لو لم يكن للذهن تمييز حتى يميز بين مبادى المطالب
وغير مباديه لم يكن معدا نحو الاكتساب والفكر بالتصفية لان الحركة لو
كانت مشوبة بالشوائب لا تنبعث عما هو اليه والنظر بالترقيق لان
القصد لو اذا كان على سبيل الترقيق كان احرى انسياقا الى التحقيق
والتقريب فى الباقى ظ **قوله** والجوهر يطلق على الموجود لا فى موضوع
المصدر لو عاد غير مشتق كالضرب ومشتق من الاسماء الجامدة كالتحجر
من الحجر وكالتجوهر من الجوهر ولا بد ان يكون معناه مشتملا على معنى ذلك

الاسم الجامد فلهذا بين معنى الجوهر وههنا اشكال وهو ان يقال معنى الصيرورة اما ان يعتبر في مفهوم التجوهر او لا فان لم يعتبر يجوز ان يكون ماخوذا من الجوهر بمعنى الكاين لا في موضوع وان اعتبر فلا يجوز ان يكون ماخوذا من الجوهر بمعنى الحقيقة لان الاجسام ليست مما لا يكون حقايق فيصير حقايق والجواب انه لا شك ان معنى التجوهر صيرورة الشي جوهرا لكن الجوهر ان اخذ بمعنى الكاين لا في موضوع لا يمكن ان يوخذ التجوهر على انه حقيقة في معناه اعنى الصيرورة والا لزم صيرورة الشي جوهرا بعد ما لم يكن وهو محال ولا على انه مجاز كما انه يستعمل بمعنى اثبات جوهرية الاجسام لان هذا النمط ليس في اثبات جوهرية الاجسام بل في بيان مهية الجسم انه مركب من المادة والصورة ولكون الفصل لما ليس مقصودا فيه غير شايع واما ان اخذ الجوهر بمعنى الحقيقة فلا يخلو اما ان اخذ التجوهر على الحقيقة اعنى الصيرورة وهو غير جايز لان صيرورة الشي حقيقة بعد ما لم يكن محال او على المجاز وهو تحقق حقيقة الجسم من المادة والصورة وبيان ذلك فهذا صحيح ومناسب لما هو مقصود من وضع النمط اعنى تحقق الجسم الذي هو موضوع الطبيعي فوجب الحمل عليه ومن هذا يعلم تزييف ما قيل ان الوجه في هذا المقام ان الجسم الذي يثبته المتكلم وهو الطويل العريض العميق في الحقيقة عرض عند الحكماء والجسم الجوهري معترف به فاراد ان يثبت كون الاجسام جواهر

قوله واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث الشيخ في هذا النمط تكلم اولا في ان الجسم لا يتركب من الاجزاء التي لا تتجزى ثم في انه مركب من المادة والصورة ثم يشرع في بيان احوالها وفي اثناء بيانها يثبت تناهي الابعاد والبحث عن الاجزاء التي لا تتجزى وعن تناهي الابعاد طبيعي وعن اثبات المادة والصورة واحوالهما الهي فقد خلط المباحث الطبيعية بالمباحث الالهية وانما خلط لان المعلم الاول حين شرع في التعليم بدا بالطبيعيات لان قاعدة التعليم تقديم الاسهل فالاسهل والطبيعي علم يتعلق بالمحسوسات التي هي اقرب الينا وجرى الشيخ على وتيرة تعليمه فقدم الطبيعي في البحث ولما كان موضوع الطبيعي هو الجسم الطبيعي فلا بد من تحقيق مهيته المركبة من المادة والصورة فوجب على الشيخ اثباتهما وبيان احوالهما فانه لو قال في

ابتداء

في ابتداء التعليم انه هو المركب من المادة والصورة ويجي بيانهما في علم اخر يكون ذلك دغدغة للمتعلم في اول الامر وذلك غير لايق بالمعلم الكامل ثم لما كان اثبات المادة والصورة موقوفا على نفي الجزء الذي لا يتجزى وجب تصدير الكلام به لانه اخر ما يحل اليه المقاصد فان المقصود الاول هو تحقيق الجسم ثم اثبات المادة والصورة ثم نفي الجزء الذي لا يتجزى واما تناهي الابعاد فهو ايضا انما يتوقف عليه بعض احوال المادة والصورة لتوقف بيان التلازم بينهما عليه على ما يجي فلهذا اورده في اثناء الكلام ثم ان ههنا مباحث الاولى ان التعليم في العلم الطبيعي متدرج من مبادي المحسوسات الى المحسوسات لما تبين في صناعة البرهان من انه لا سبيل الى معرفة الامور ذوات المبادي الا بالوقوف على مباديها والمحسوسات على الاطلاق مباد ومن جهة وقوعها في التغير زيادة في المبادي فالمبادي اربعة المادة والصور والفاعل والغاية والزايد فيها العدم ليس اعني العدم المطلق بل عدم شي ما من شانه ذلك الشي وتفصيل ذلك مذكور في المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء الثاني في موضوع الطبيعي هو الجسم لا مطلقا بل من حيث هو واقع في التغير بلا بالحركة والسكون وليس مرادهم بذلك ان ليس موضوعه الجسم الجسم لا مطلقا من حيث يتحرك ويسكن بالفعل والا لم يكن البحث عن الحركة والسكون من الطبيعي بل المراد ان موضوع الجسم الطبيعي من حيث يستعد الحركة والسكون وهذا كما يقال من ان موضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض من العلم الطبي ليس المراد منه الدائر من حيث مستعد للصحة والمرض والا لم يكن بحث الصحة والمرض من علم الطب فالحاصل ان حيثية استعداد الحركة والسكون هي الجزء من الموضوع لا حيثية الحركة والسكون الثالث ان مباحث المادة والصورة مصادرات في العلم الطبيعي ومسايل للفلسفة الاولى اما انها مصادرات فيه فلان اثبات موضوع العلم واجزائه لا يكون مسئلة في ذلك العلم لان الموضوع ما يطلب له اعراضه الذاتية ولم يعلم وجوده استحال ان يطلب له ثبوت شي ولان مسايل العلم هي اثبات الاعراض الذاتية واثبات الاعراض يتوقف على ثبوت الموضوع واجزائه فلو كان ثبوت الموضوع مسئلة من المسايل يتوقف الشي على نفسه وانه محال ولان العلم الطبيعي لا يبحث الا عن احوال الاجسام من جهة التغير ومباحث المادة والصورة ليست كذلك فان قلت هب ان مباحث المادة والصورة

ليست من مسائل العلم الطبيعي لكن لا يلزم منه ان يكون مصادرات فيه غاية ما في الباب انه مع ان ماهية الجسم موقوف على اثبات المادة والصورة واما على مسائل احوالهما فلا فنقول العلم بحقيقة الجسم على الوجه الاتم الاكمل كما يتوقف على العلم بالمادة والصورة تصورا وتصديقا كذلك يتوقف على معرفة المناسبات التي بينهما وذلك ظ واما انها مسائل الالهي فلانها احوال لا يحتاج الى المادة في الوجود وان لم يبحث هنا الا عن وجود المادة والصورة او عن تلازمهما وتشخصهما ولكلام للغني عن المادة الرابع ان نفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد من مسائل الطبيعي اما نفي احدهما فلان عدم التركيب اجزاء لا يتجزى من عوارض الجسم الطبيعي ولان تجزية الاجزاء وعدم تجزيتها عارضة لاجزاء التي هي اجسام طبيعية عند الحكماء فان الجسم عندهم متصل واحد لا ينقسم الا الى الاجسام وعند المتكلمين اجزاء الجسم اجزاء لا يتجزى فيكون هذا بحثا عن عوارض الاجسام على مذهب الحكماء واما تناهي الابعاد فلان الابعاد المتناهية اعراض ذاتية للاجسام الطبيعية وذلك ظ لا يقال غاية ما في الباب ان التجزي والتناهي من عوارض الجسم لكن لا يكفي هذا بل يجب مع ذلك ان يبين انه عارض له من جهة الحركة والسكون لانا نقول المراد بجهة التغير والحركة خروج المادة من القوة الى الفعل على ما اشار اليه الشيخ حيث قال ونعني بالحركة هنا كل خروج من القوة الى الفعل في مادة فبحث الطبيعي انما هو في احوال تعرض للاجسام الطبيعية من جهة اشتمالها على المادة ويوضح ذلك استقراء المباحث الطبيعية بحثا بحثا والبحث عن تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى او يتجزى وعن تناهي الابعاد احدهما بحث عن تناهي الجسم ولا تناهيه في الانقسام والصغر والآخر بحث عن تناهيه ولا تناهيه في العظم والتناهي واللاتناهي انما تعرضان للجسم من جهة المادة اما النهاية فظاهر كما سيجيء واما اللانهاية فلانه ليس عدم النهاية مطلقا بل عدم النهاية عما من شانه ان يكون متناهيا فان قلت لو كان كذلك لكان علم الطب ونحوه من اجزاء الطبيعي لا من جزئياته لانها باحثة عن احوال لا تعرض الجسم الطبيعي الا من جهة المادة فنقول نعم كذلك الا ان الطبيعي لا ينظر الا الى جهة المادة لا ان له تلك الجهة جهة الصحة والمرض او جهة التشكل وغير ذلك

بخلاف

بخلاف علم الطب وعلم الهيئة وغيرهما فانها ينظر الى الجهة الخاصة وهذا كما ان الالهي يبحث عن احوال الاشياء تتوقف على جهة الموجود لا على ان يصير موضوعا طبيعيا او رياضيا او خلقيا وهذه العلوم الجزئية بحث عن احوال يتوقف على تلك الموجودات الخاصة **قوله** الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي الجسم مقول بالاشتراك على امرين احدهما الجسم الطبيعي وهو جوهر يمكن ان نفرض فيه بعد ما كيف ما كان وهو الطول وبعد آخر مقاطع له على زوايا قوائم وهو العرض وبعد ثالث مقاطع لهما كذلك وهو العمق وانما قال يمكن ان نفرض ولم يقل يوجد لان تلك الابعاد ليست يجب ان يكون موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة وان وجدت فيه كما في المربع فليس الجسمية بحسب تلك الابعاد الموجودة فيه بالفعل بل كل جسم يوجد فلا شك انه يتعرض فيه ابعاد معينة محدودة الى غايات واطراف معينة والجسمية ليست باعتبار تلك الابعاد المعينة المفروضة فيه بالفعل فربما تزول فتتبدل ويبقى الجسمية الطبيعية بعينها اعني الجسمية وصورتها هي الاتصال المصحح لفرض ابعاد مطلقة لا تتبدل اصلا وان تبدلت الابعاد المعينة وايراد عبارة الامكان لان مناط الجسمية ليس فرض ابعاد بالفعل حتى يخرج الاجسام عن الجسمية بان لا يفرض فيها الابعاد الثلثة المتقاطعة بالفعل بل مجرد امكان الفرض وان لم يفرض فيه اصلا فنقول فيه الابعاد الثلثة ان اراد به ابعادا ثلثة مطلقة فالتعريف بالدائم مستدرك وان اراد الابعاد المعينة اختل التعريف لكونها من العرضيات المفارقة ولهذا لا يجد هذه اللفظ في كتاب الشفاء وان استعملها في مواضع عديدة المذكورة اذا عرفت هذا فنقول قولنا جوهر كالجنس يشمل ساير الجواهر وقولنا يمكن ان نفرض فيه الابعاد الثلثة كالفصل يخرج باقي الجواهر وقيل قيد الثلثة احترز عن السطح فانه يمكن ان نفرض فيه بعدان متقاطعان لا الثلثة ويرد عليه ان السطح خرج بالجوهر ويمكن ان يقال المتكلمون ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح والسطوح مركبة من الخطوط والخطوط من النقط وهي جواهر فيكون السطح عندهم جوهرا فلما تبين بعد ان الجسم ليس كذلك وان السطح عرض اريد الفرق بين الجسم الطبيعي و

بين السطوح على تقدير انه جوهر فاحترز عن السطح بذلك القيد على انه قد يتاتى الجسم التعليمى
فهو الكم المتصل الذى له الابعاد الثلث فالكم جنس يشمل المتصل والمنفصل ويخرج بالمتصل
المنفصل وبقوله له الابعاد الثلثة الخط والسطح والزمان وليس المراد بالابعاد الثلثة
ههنا الخطوط المفروضة المتقاطعة كما فى تعريف الجسم الطبيعى فان التركيب يدل على
ان الجسم الطبيعى التعليمى يشتمل بالفعل على الابعاد الثلثة ولو وجدت الخطوط بالفعل
فى الجسم التعليمى لوجدت فى الطبيعى لان التعليمى سار فيه فلا يكون مفروضة فى الطبيعى
هف بل المراد الامتدادات فى الجهات فان الجسم التعليمى وان كان امتدادا واحدا
ساريا فى سائر الجهات لكنه باعتبار كل جهة امتداد فيكون له امتدادات ثلثة
باعتبار تحققه فى جهات ثلثة والى هذا اشار بعض اهل التحقيق بقوله ومن لوازم
الطبيعى ان يعرض فيه ابعاد ثلثة ونعنى بها الخطوط المتوهمة لا الامتدادات فى الجهات
المحسوسة فى الجسم الذى هو الجسم التعليمى الموجود فيه بالفعل اما الذى كما فى الافلاك
او غير لازم كما فى الشمعة التى يتغير امتدادها واما لم يعرف الجسم المحض الطبيعى
بالابعاد بهذا المعنى لانها هى الكمية التى تتغير وتتبدل مع بقاء الجسمية الطبيعية
وعرف الجسم التعليمى بها لان حقيقته تلك الكمية السارية فى الجهات الثلث وتوضيحه
انه حشو ما بين السطوح فانه ينتهى فى اى جهة بالسطح واحسب ان الجسم المربع
مثلا قد اشتمل عليه سطوح ستة هى جميعا نهايات الجسم التعليمى فيكون
الجسم التعليمى ما بينها وهى كمية قائمة بالجسم الطبيعى متناهية بالسطوح حتى
ان الموجود فيما بين السطوح امران احدهما الجسم الطبيعى وثانيهما الكمية
القائمة به السارية فيه فتامل ذلك فانه لا مزيد على هذا التصوير قوله قد يعرف
الفاضل الشارح حد المذكور اعلم ان اعتراض الامام انما يرد لو كان ذلك التعريف
حد الجسم الطبيعى لكن الشيخ قال فى الهيات الشفاء المشهور فيما بين القوم ان
الجسم هو الطويل العريض العميق وليس معناه ان الجسم ما يوجد فيه ابعاد
ثلثة بالفعل بل معنى هذا الرسم للجسم انه هو الجوهر الذى يمكن ان يفرض
فيه ابعاد ثلثة متقاطعة هذه عبارته ولا شك ان معنى الرسم لا يكون حدا
ثم ان الذى يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة اعم من ان يكون جسما
تعليميا او جسما طبيعيا فيكون بينه وبين الجوهر عموم وخصوص من وجه
ومن قواعدهم ان كل شيئين بينهما عموم وخصوص من وجه يكون الماهية المركبة
منها

منها اعتبارية لا حقيقية فلو كان هذا التعريف حدا يلزم ان يكون ماهية الجسم الطبيعى ايضا
اعتبارية وانه ح واى ذى قدم قدم فى علم يزعم ان الجسمية الحقيقية انما حقيقتها
تحصل بحسب ابعاد مفروضة بل القوم لما حاولوا البحث عن حقيقة الجسم الا
انه يميزوا اتجرد او المحل النزاع فنصبوا الرسم لانه خاصة شاملة لافراده كما حقق
بعض من تمكن كلامه واما الشارح فقد تصدى للمباحثة على وتقرير جوابه
عن الاول انه انما ابطل جنسية الجوهر بان قال الجوهر هو الموجود لا فى موضوع
ليس ماهية الجوهر صادق على واجب الوجود فلو كان جنسا لكان واجب
مركبا من الجنس والفصل وانه ح وهذا فاسد لان الموجود لا فى موضوع
ليس ماهية الجوهر بل لازم لها ولا يلزم من عدم جنسية اللازم عدم جنسية
الملزوم وعن الثانى ان الفصل يجب ان يكون محمولا بالمواطاة على الماهية المحدودة
كالقابل ليس محمولا على الجسم بالمواطاة فهى لا يكون فصلا بل الفصل هو القابل
للابعاد وهو شى ما من شانه قبول الابعاد وفيه نظر اما الجواب الاول فلان الامام
لم يحصر ابطال الجنسية فى ذلك الوجه بل بينه بوجوه اخر منها انه لو كان الجوهر
جنسا لكان الانواع التى تحته متشاركة فيه ومتمايزة بفصول فتلك الفصول
ان كانت اعراضا يلزم تقوم الجوهر بالعرض وان كانت جواهر اندرجت تحت
الجوهر فيحتاج الى فصول اخر ويتسلسل وجوابه انا لا نسلم احتياج تلك
الفصول الى فصول اخر وانما يكون كذلك لو كان صدق الجوهر عليها صدق
الجنس على الانواع وهو مم بل صدق العرض العام عليها على ما تقرر فى مباحث
المنطق ومنها اذا قلنا الجسم انه جوهر فهناك امور ثلثة الاستغناء عن الموضوع
وكون الماهية محلا لذلك الاستغناء والماهية التى عرضت لها هذه المحلية فان كان
الجوهر هو الاول والثانى لم يكن جنسا لكونهما عدميين وخارجيين عن الماهية وكذلك
ان فسرناه بالثالث لاحتمال ان يكون المشتركات فى هذه المحلية مختلفة بالماهية
مع انه ادنى مراتب الجنس الاشتراك وهذا استدلال بالاحتمال على الجزم
ومنها ان الماهية التى يقال عليها الجوهر اما ان يكون بسيطة او مركبة وايا ما
كان لا يكون الجوهر جنسا لها اما اذا كانت بسيطة فظاهر واما اذا كانت
مركبة فلان بسائطها ان لم يكن جواهر تركب الجوهر من العرض وان كانت جواهر
لم يكن الجوهر جنسا لها لبساطتها وجوابه انه لا يلزم من عدم جنسية الجوهر

لاجزاء المهيات ان لا يكون تجنسها لها وهو واضح واما الجواب الثاني فتقريره ان الاول لان
القابل للابعاد لو كان فصلا لكان مبدا جزء اختص بها بل هو للابعاد جزء الجسم وليس كذلك
بل هي عرض كما ذكره الامام وبعبارة اخرى القابل للابعاد ماخوذ من قبول الابعاد وهو
عرض فلا يكون فصلا لان الفصل هو الماخوذ من الذات وهذا كما ان الكاتب الماخوذ من الكتابة
والضاحك الماخوذ من الضحك لا يصلحان لان يكون فصلا ليس المراد ان القابل فصل بل المراد ان مبدا
القابل فصلا عن الذات التي من شانها قبول الابعاد كما ان الناطق فصل مع ان الفصل
ليس هو الناطق بل مبداه وهو الجوهر الذي من شانه النطق لانا نقول اولا هذا
اعتراف بان القابل للابعاد ليس بفصل وهو المط وثانيا ان الذات التي من شانها قبول
الابعاد هو ذات الجسم او هيولاه واياما كان فهو ليس بفصل قطعا اما الذات فلان
الفصل ليس هو هو بل جزءه واما الهيولى فلانها ليست محمولة على الجسم الثاني ان
اراد بقوله القابل للابعاد فصل انه جوهر فصل عاد السوال الجزء ما الذي هو جوهر متاخر
عن القابلية المتاخرة عن الجسم وان اراد به ان ما صدق عليه فصل فاسد قد علم
ان كانت ذات الجسم فهو نفس المحدود او افراده فهي ليست بفصل الثالث
قوله اي شيء من شانه قبول الابعاد الثلثة الفصل هنا ليس اما مفهوم الشيء وليس
كذلك لانه من الامور العامة او من شانه قبول وليس كذلك لان قبول الابعاد عرض
لا يكون مبدا الفصل ثم قال ان الجسم يكون اما مولفا لما تبين ان هذا الغلط
في عموم الاجسام بمعنى تحقق حقيقة الجسم بل هي مركب من الجواهر الفردة او
من المادة والصورة فلا بد هنا من تحرير محل النزاع ومحرر معلوم في علم النظر
التحرير محل النزاع يكون بامرين احدهما ايضاح ما يقع فيه البحث وتعيينه الى
الايضاح والاخر تعيين الاقوال الواقعة في البحث والمكان لمنظر الجسم مشترك
بين التعليمي والطبيعي والنزاع الواقع بحسب التركيب من الاجزاء او المادة
والصورة ليس في الجسم التعليمي بل في الطبيعي قدم ذلك البحث ثم لما كان
الجسم متواطيا على المفرد والمركب والنزاع ليس واقعا في المركب بل في المفرد صرح
بذلك فازال الابهام الذي في صورة النزاع بواسطة اللفظ والمعنى اعني بسبب
الاشتراك اللفظي والتواطؤ ثم شرع في تحرير الاقوال حتى يقضي وطر تحرير
محل النزاع هنا هو الضبط وحصر المذاهب في الحديث كلام لان هنا
ستة اقسام اذ الجسم اما ان يكون فيه اجزاء بالفعل اصلا فاما الا يكون الاجزاء

الابعاد الثلثة م

الجسم م

او بالقوة فان لم يكن اجزاء بالفعل صح

بالقوة

بالقوة متناهية او غير متناهية والاول مذهب الشهرستاني والثاني مذهب الحكماء
وان كانت فيه اجزاء بالفعل فاما ان يكون تلك الاجزاء ممتنعة الانقسام او ممكنة
الانقسام فان كانت ممتنعة الانقسام فلا يخلو اما ان يكون متناهية وهو مذهب
المتكلمين او لا يكون متناهية وهو مذهب النظام وان كانت الاجزاء ممكنة
الانقسام فلا يخلو اما ان يكون تلك الاجزاء اجساما صغارا وهو مذهب ذيمقراطيس
او لا يكون اجساما وهو مذهب بعضهم فان من الناس من قال بتركب الجسم من
السطوح وتركبها من الخطوط بالفعل فالحاصل الحصر في المذاهب الاربعة فاسد
فان ما لا يكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل على قسمين احدهما ان لا يكون
كل واحد من الانقسامات الممكنة حاصلا بالفعل الى ان يكون بعضها حاصلا بالفعل
ويكون بعضها حاصلا بالفعل ويمكن التقصي عن هذا المقام بان القائلين بتركب
الجسم من السطوح هم المتكلمون القائلون بالجواهر الفردة فانهم طائفتان
طائفة منهم الاشاعرة قائلون بان المركب من جوهرين جسم وطائفة اخرى يرون
ان المركب من الجواهر الفردة لا يكون جسما الا اذا كان طويلا عريضا عميقا فتركب
الجواهر على سمت فيكون خطا ثم تركب الخطوط فيكون سطحا ثم تركب السطوح
فيكون جسما فهذا ليس قولا سادسا اذ لا يقول احد بان الجسم مؤلف من السطوح
والخطوط فهي مقادير واعراض وذلك ظ واما مذهب ذيمقراطيس فهو
ليس في الجسم المفرد والكلام في الجسم المفرد نعم لو حرر محل النزاع بالجسم
البسيط اعني الذي لا ينقسم الى اجسام مختلفة الطبايع كما فعله الامام
في الملخص والمباحث المشرقية كان مذهبه ايضا مذهبا خامسا ويرد السوال
عليه فلا بد ان نقول لا شك ان الجسم البسيط قابل للانقسام فلا يخلو اما ان
يكون جميع الانقسامات حاصلا بالفعل واما ان يكون جميع الانقسامات حاصلا
بالقوة وهو مذهب ذيمقراطيس واعلم ان معنى قول جمهور الحكماء الجسم
محتمل لانقسامات غير متناهية ليس انه يمكن خروج تلك الانقسامات الغير المتناهية
من القوة الى الفعل بل المراد انه من شانه وفي قوته ان ينقسم دايما ولا ينتهي
انقسام الى حد لا يمكن انقسام وهذا كما يقول المتكلمون ان الباري تعالى
قادر على مقدورات غير متناهية مع انهم احالوا وجود الامور الغير المتناهية
فليسوا يعنون به الا انه قدرته لا ينتهي الى حد لا يكون قادرا عليه فليتم

من نائلية الباري تعالى للاشياء حال قابلية الجسم للانقسام الى الاجزاء قوله وبين لنا
من بطن لما كان مذهب الشيخ ان الجسم ينقسم انقسامات لا يتنا هي غير حاصلة
بالفعل وكان هذا المذهب منافيا المذهب في كلا المتبانيين فيكون هذا المذهب
عند الشيخ الحق فلهذا بدا بابطاله وتقرير مذهبهم ان الجسم ينفصل الى اجزاء
لا اتصال بينها في الحقيقة وانما هو متصل في الحس واما في الحقيقة فهو ذو اجزاء
منفصلة لا ينقسم الجسم الا على مواضعها بخلاف قول الحكما فانهم يقولون
ان الجسم متصل في نفسه كما هو عند الحس ينقسم الى الاجزاء كيف ما يورد
القسم وههنا سؤالان الاول ان الظن عبارة عن اعتقاد راجح غير جازم
فهذا الظن اما من قبل الشيخ وهو باطل لانه لم يعتقد هذا المذهب راجحا
ولانه ما استند الظن الى نفسه واما من قبل اصحابه وهو ايضا باطل لان هذا
المذهب عندهم مجزوم به والجزم ينافي الظن وجوابه ان الظن يطلق على
ما يقابل اليقين وهو المراد ههنا وقد عرفت ذلك في المنطق الثاني انه لو لا
القوم لا يذهبون الا الى ان الجسم مركب من اجزاء لا يتجزى ثم مذهبهم هذا
يستلزم ان يكون في الجسم مواضع ينفصل عندها الجسم هي المفاصل فاخذ
الشيخ لازم الشيء مكان ملزومه في تقرير مذهبهم فلا بد ان يوقع الناس في
بطن كما قال في الفصل التالي ثم للشيخ في ابطال مذهبهم طريقان طريق الجدل وطريق
البرهان ولما كان الواجب على الحكيم تحقيق الحق بمحض البرهان واستعمال المقدمات
اليقينية لا المقدمات الاخر التي لا يعتبر مطابقتها للنفس الامر وانما سلك
طريق الجدل في اول الامر لامرين اما اولا فللتنبيه على خذلان مذهبهم وحقارة
مطلبهم حتى انهم انفسهم مذهبون بافكار بدليل على فساد دعواهم فلا اشتد
بره لما ثانيا فلا وادة ازالة هذا الاعتقاد الفاسد عن صحيفة خاطرهم فان شأن
الحكيم اذا ترقى في مراتب الكمال التكميل والهداية الى سواء السبيل ولما كان
هذا الاعتقاد انتقش في اذهانهم انتقاشا بما يمنع من التصديق بالمقدمات
اليقينية سلك بهم طريق الجدل ووضع مقدمات يساعدون عليها واستنتج
منها ما يناقض مذهبهم فان ذلك يورث الوهن والضعف في اعتقادهم
حتى يمكن تدريجهم الى طريق البرهان وقد كان دأب الحكماء فيما سلف
اذا حاولوا تهيئة تلامذة التعليم الابتداء في الاستدلال بالشعر لا يراثه
التخييل

التخييل ثم الخطابة حتى يعتاد النطق بالمطلوب ثم الجدل للاقناع والالزام وعند تمام
استعداد المتعلم لتحقيق الحق انتهجوا مناهج الحق اعني البراهين القاطعة
ولما لم يكن للخطابة والشعر دخل في امثال هذه المطالب اوّل الشيخ سلوك سبيل الجدل
ووضع الكلام بعضها يلزم دعواهم وبعضها لا يلزمها ولكنه مرجوّ به فاما الذي
يلزم دعواهم فاثنان الاول ان الجسم ينقسم الى اجزاء غير اجسام وبيان لزوم
لدعواهم انه لو انقسم الى الاجزاء غير هي اجسام لا تنقسم الى اجزاء ينقسم وهو
خلاف ما يدعون الثاني ان الاجزاء يتألف منها الاجسام وذلك ظاهر اللزوم واما
الذي لا يلزم فالآخران ولهذا فصلهما عن الاولين بقوله وزعموا والحق ان الاول
منهما تقرير لمذهبهم والباقية تمهيد للنقض فان قلت لم خصص التقرير بالاول
والنقض بالبواقي مع ان الكل يفيد تقرير مذهبهم فنقول ان الكل وان كان
يفيد التقرير الا ان الاول لمحض التقرير دون النقض والبواقي بالعكس
وهذا على طريقة ما يفعله اهل النقض بالاوضاع والوضع عند اهل الجدل اما ابطالا
او اثباتا والجدلي اما ناقض الوضع وهو السائل واما حافظه وهو المجيب
واعتماده في تقرير الوضع على المشهورات واعتماد السائل على ما يسلم وكان
عادة قدماء الجدليين ان اخذوا مقدمات من حافظ الوضع وبنوا الكلام
عليها واستنتجوا منها ما ينافض ذلك الوضع كما فعل الشيخ ههنا وقد
اشار في حكم الثالث الى وجوه القسم وظاهر قوله وهي ثلثة يدل على ان
اسباب القسم منحصرة في الثلثة الا انه جعل فيما يجيء اختلاف العرضين سببا
آخر فبين كلاميه منافاة وفائدة دخول قد في قوله وقد ينقسم الاول
ما الكسر ان قسم الاشياء الصلبة لا ينحصر في الكسر وكذلك قسم الاشياء
اللينة لا ينحصر في القطع بل يمكن قسمتها بالوهم فتبين بلفظة قد على
ذلك والفرق بين الكسر والقطع ان الكسر لا يحتاج الى آلة نفاذة فيه حتى
يحصل بالمغموز فيه والقطع يحتاج الى آلة نفاذة فاصلة بالمغموز فيه والفرق
بينهما وبين الوهم والفرض انهما يؤديان الى الافتراق دون الوهم والفرض
والفرق بينهما ان الوهم يقف في القسم والفرض العقلي لا يقف اما
ان الوهم يقف فلوجهين احدهما انه لا يدرك الصور الصغيرة لانها تغيب
عن الحس فلا يدركها الوهم فلا يقوى على قسمتها وثانيهما انه لا يقدر

يفصلهم

على ادراك الامور الغير المتناهية لما ستقرر من ان القوى الجسمانية لا تقوى على
اعمال غير متناهية ولانه لا يدرك الامور الحسية وهي متناهية ح يلزم ترك
الفهم في القسم بالصدق واما ان العقل لا يقف فلانه يتعلق بالكليات المشتملة على الامور
الصغيرة والكبيرة والمتناهية وغير المتناهية فيكون مدركا لها فلا توقف لمدرك القسمة
ولقائل ان يقول السؤال في هذا المقام من وجوه الاول ان الوهم مدرك للمعاني
الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو ولا شك ان اجزاء الجسم ليست
من المعاني المتعلقة بالمحسوسات فليست من مدركات الوهم فاسناد ادراكها الثاني ان الوهم
مدرك للاجزاء لكن الوهم ليس بقاسم بل القاسم المتصرف هو القوة المتخيلة ويمكن
الجواب عنهما بان الوهم هو الحاكم على القوى الحسية وسلطانها كما ان العقل
سلطان القوى العقلية وسائر القوى الحسية آلات الوهم فهو مدرك للمعاني
وللصور والقاسم والمركب والمفصل بواسطتها بل التحقيق يقتضي ان الحكم
والادراك والقسمة كلها للنفس لكنها لا تتم في المحسوسات بدون الآلة وللوهم
مدخل فيه ولما لم يكن لغير الوهم من القوى الحسية دخل في ادراك المعاني صار
ادراكها منسوبا اليه فقط واما سائر الادراكات والاعمال الحسية فهو بالوهم
وبقوة اخرى هي آلة له في طريقه الثالث ان الحكم بان الوهم يقف في القسمة
ينافي قول الشيخ في الشفا في اثبات ان الوهم لا تقف وجوابه ان المراد بالوهمية
ثمة الفرضية فان الشيخ لم يفرق ثمة بينهما انما الفرق بينهما في هذا الموضع كما صرح
الشارح الرابع ان في قوله لانه لا يقدر على استحضار ما ينقسم لصغره مساهلة
لان قسمة الشيء تتوقف على ادراكه بالضرورة فكل ما ينقسم الوهم يدركه ويستحضره
فكيف لا يكون قادرا عليه لكن المراد منه انه لا يقدر على القسمة الى الاجزاء الصغيرة
لانه لا يدركها حتى يقسمها الخامس انا لا نسلم ان الوهم لا يقوى على ادراكات
غير متناهية قوله لان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية قلنا الادراك
ليس فعلا بل انفعال ولا نسلم امتناع صدور الانفعالات الغير المتناهية عن
القوة الجسمانية على انهم جوزوا ذلك كما في النفوس المنطبعة الفلكية
لا يقال المراد ان الوهم لا يقدر على التقسيمات الغير المتناهية لان القوة
الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية لانا نقول هذا غير مفهوم من عبارة الشارح
انه لا يراد في العرف واللغة بما خطر بالبال ما هي القسمة الغير المتناهية وذلك

ظ

ظ واما حديث تناهي المحسوسات والمعاني المتعلقة بها فهو مراد لا دلالة عليه قطعا
وايضا ان اريد بعدم قوة الوهم على الامور الغير المتناهية انه لا يحصل له الامور
الغير المتناهية بالفعل فلا فرق في ذلك بينه وبين العقل وان اريد انه لا يقدر
على ادراكها او قسمتها قسمة الى الحد فهو اول المسئلة اذ لا معنى للوقوف الوهم
الا ذلك السادس ان ادراك العقل الكليات لا يستلزم ادراك الجزئيات
الصغيرة والغير المتناهية وذلك في غاية الظهور ويمكن ان يعني بالكليات القضايا
بالكلية كالحكم بان كل جزء يتميز فيه طرف عن طرف وح يندفع السؤال على ان الحق
عدم الفرق بينهما كما اشار اليه الشارح قوله ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان لك
هذا بيان لنقضهم وتقريره ان الجسم لو كان مركبا من اجزاء لا تتجزى لكان الجزء
المتوسط بين الجزئين اما ان يكون ملاقيا للطرفين او لا يكون فان لم يكن ملاقيا
للطرفين بطل حكمان من الاحكام الاول الحكم الثاني وهو تالف الجسم من الاجزاء
لانه ما لم يتلاق الاجزاء لم يتالف بالضرورة الثاني الحكم الرابع وهو ان الجزء الوسط
يحجب الطرفين عن التماس فانه اذا لم يكن له ملاقاة مع الطرفين لم يحجبهما عن التماس
لانه انما يحجب اذا كان بحيث لولاه لوقع التماس وان كان ملاقيا للطرفين فاما ان
يلاقيهما بالاسر او لا بالاسر فان لاقاهما بالاسر بطل ثلث احكام الاول يحجب الوسط
الطرفين عن التماس وهو ظ الثاني تالف الجسم منها فانه لو تالف الجسم منها لما
وجب ازدياد الحجم لكن الملاقاة بالاسر لا يوجب ازدياد الحجم فلا يتحقق التاليف
والثالث بقوله وهو مناقض الحكم الثاني الثالث انها لا تقبل الانقسام لان
الملاقاة بالاسر يقتضي الانقسام والتداخل بقوله ومع ذلك مستلزم للمط
كما سياتي وان لم يلاقهما بالاسر بطل الحكم الثالث سواء كان تلاقيهما على سبيل
التماس او الاتصال لان احد الطرفين ح يلقى من الوسط شيئا والطرف الآخر شيئا
آخر منه فيتجزى الوسط فتحرير كلام الشيخ انه على تقدير ان الوسط يحجب الطرفين
عن التماس يجب ان يكون الوسط ملاقيا للطرفين لا بالاسر اذ على ذلك التقدير لاحد
الاقسام الثلثة لازم والقسم الاول والثاني منتفيان فيتعين الحكم عليه فتعين
القسم الثالث وهو مستلزم للتجزية وعند هذا تم النقض ثم انه حيث لم يسمع
هنا العذر لما تبين ان امر الحكيم ليس هو الالزام بل تحقيق الحق في نفس الامر ربما
يبطل شيء بطريق الالزام ولا يكون باطلا في نفس الامر واراد ان يصرح بعد

الالزام الى سلوك طريق البرهان ورجع الى اثبات القسم الثالث بابطال
نقيضه ولما كان نقيضه وهو عدم الملاقاة لا بالاسر متضمن القسمين فان عدم
الملاقاة اما بان لا يكون ملاقاة اصلا او بان يكون ملاقاة بالاسر فابطال نقيضه لا بالاسر
لا يتم الا بابطال هذين القسمين لكن القسم الاول وهو عدم ملاقاة الجزء ظاهر
البطلان فتركه وشرع في ابطال القسم الثاني وهو الملاقاة بالاسر فوضع هذه المقدمة
بقوله فانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بالاسر ثم برهن عليها وفي دليل المنتقض
ابحاث احدها انا لا نم ان القول بالملاقاة بالاسر يستلزم عدم تالف الاجسام من
الاجزاء المتداخلة وعدم حجب الطرفين عن التماس وانما يلزم ذلك لو قلنا بوجوب
تداخل جميع الاجزاء في الجسم فلم لا يجوز ان يكون بعض الاجزاء متداخلة وبعضها
غير متداخل ويتالف الجسم من الاجزاء المتداخلة وغير المتداخلة وكذلك لا يستلزم
عدم حجب الطرفين عن التماس لانهم قالوا الوسط في الترتيب يحجب الطرفين عن
التماس والترتيب ان يؤلف اشياء بحيث يكون بينها تقدم وتاخر ولا تقدم ولا
تاخر بين الوسط المتداخل والطرفين فلا يلزم ان الوسط في الترتيب لا يحجب الطرفين
بل الوسط في غير الترتيب وجوابه ان الجسم لو تالف من اجزاء متداخلة وغير متداخلة
فلا يخلو اما ان يكون بينها ملاقاة او لا فان لم يكن ملاقاة فلا تالف وان كان ملاقاة
فاما ان تلاقي جميع الاجزاء المتداخلة جميع الاجزاء الغير المتداخلة بالاسر او لا
والاول يقتضي تداخل جميع الاجزاء على تقدير عدم التداخل والثاني يقتضي الانقسام
لان بعض الاجزاء ح لم يلاق بعضها بالاسر وثانيها ان القول بالملاقاة لا بالاسر
لا نم انه يقتضي التجزية لان غاية ما في الباب تغاير الجهات والاطراف وتغاير الجهات
لا يستلزم التغاير في الذات وجوابه ان الشيء اذا كان له طرفان ينقسم باحد
وجوه الانقسامات واقلها الوهم والفرض وهذا ضروري وايضا الجهتان و الجهتان
الطرفان ان كانا متلاقيين لم يكن الوسط حاجبا والا كان بينهما بعد من شانه
ان ينقسم بالضرورة وثالثها النقض بالفصل المشترك بين الخطوط فانها متوسطة
بينها فتغاير جهاتها واطرافها جهاته مع عدم التغاير في الذات وكذا مركز الدائرة
المحاذي لسائر اجزائها المختلفة جهاته بحسب اختلاف المحاذيات مع اتحاده والجواب
ان الفصل المشترك ليس له طرفان بل هو مبدا خط ومنتهى آخر لا بمعنى ان له طرفين
احدهما مبدا خط والآخر منتهى آخر وانما هو امر واحد عرض له باعتبار انه مبدا

خط

خط وباعتبار انه منتهى آخر قوله فيلقى غير ما يلقيه الطرف لو داخل الوسط لكان الطرف
حالان حال المماسة وحال النفوذ فاراد بيان المغايرة بين الشيئين من الجانبين فقال
الشيء الملاقي من الوسط حال نفوذ الطرف مغاير للشيء الملاقي من الوسط حال
الطرف المماسة والى الاشارة بقوله فيلقى غير ما يلقيه وبالعكس والى الاشارة بقوله
والقدر الذي يلقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة وهو يقتضي انقسام الوسط
بقسمين وقال الامام للطرف حالات ثلث المماسة والنفوذ وتمام المداخلة وهو
يلاقي من الوسط حال المماسة شيئا آخر حال النفوذ وشيئا آخر حال تمام المداخلة
فالملاقي من الوسط حال النفوذ غير الملاقي منه حال المماسة وهو معنى قوله فيلقى
غير ما يلقيه والملاقي من الوسط حال النفوذ دون الملاقي منه حال تمام المداخلة وهو
المراد بقوله والقدر الذي يلقيه دون اللقاء المتوهم ويلزم منه انقسام الوسط
بثلثة اقسام ونحن نقول الذي ذكره الش مشتمل على استدراك لانه لما كان
المط قسمة الوسط الى قسمين كفى فيه ان قال الطرف يلقى حال النفوذ شيئا من الوسط
غير ما يلقيه حال المماسة واما ان هذا القدر من الوسط مغاير لما يلاقيه الطرف حال
النفوذ وهو وان كان صحيحا الا انه حشو لا دخل له في الاستدلال اصلا والاولى
ان يحمل كلام الشيخ على بيان انقسام الطرف والوسط وتقريره ان الطرف لو داخل
الوسط فلا بد ان ينفذ فيه و ح يلزم انقسام الوسط والطرف اما انقسام
الوسط فلان الطرف يلقى حال النفوذ من الوسط غير ما يلقيه حال المماسة ضرورة
انه لاقى من الوسط حال المماسة شيئا وحال النفوذ ~~من الوسط غير ما يلقيه~~ شيئا آخر
واما انقسام الطرف فلان القدر من الطرف الذي لقي الوسط حال المماسة غير ما يلقيه
حال المداخلة فان الطرف انما يلقى حال المماسة شيئا وحال المداخلة شيئا آخر
وهو يستلزم انقسام الطرف قوله ثم ظهر من غير هذا ان هذا البيان انما هو الاقناعي
هو الدليل المركب من المشهورات والمظنونات ولما كان من المشهورات
والمظنونات ان كل حركة لا بد لها من اول وآخر ووسط على ما يشاهدها جميع الناس
فجعل النفوذ وهو حركة جزء في جزء مشتملا على الحالات الثلث مبني على
المشهور لكن انما يمتنع ذلك فيما لم لا يجوز ان يكون نفوذ الجزء في الجزء
دفعة فلا يكون له تلك الحالات الثلث او نقول من المظنونات ان للجزء ههنا
تلك الحالات وليس كذلك وما للجزء الا حالتان حال المماسة وحال المداخلة

وهو يلاقي شيئا من الوسط في حال المماسة وشيئا آخر منه في حال النفوذ صح

وانما يكون له ثلث حالات لو كان الجزء كل وجزء حتى يكون له حال المداخلة وحال
تمامها وظاهر انه ليس كذلك فقال الشارح ان هذا دليل مغالطي لانه فيه مصادرة على المطلوب والدليل
المغالطي لا يتركب من المقدمات المشهورة او المظنونة بل من الوهميات المشابهة
للاوليات فلا يكون اقناعيا وانما اشتمل الدليل على تقسيم على المصادرة لانه يكون
قابلة انما يتم اذا كان الحركة احوال الثلث وانما تثبت للحركة تلك الاحوال لو كانت قابلة
للقسمة وانما يكون قابلة للقسمة لو كانت المسافة اعني الجزء المفروض قابلا للقسمة
وانما يقبل القسمة لو انتفى الجوهر الفرد فدليله يتوقف على اثبات الحالات الثلث للحركة
واثبات الحالات يتوقف على قبولها القسمة وقبول الحركة القسمة يتوقف على تجزى المسافة
وهو يتوقف على نفي الجوهر الفرد فيكون ابطال الجزء الذي لا يتجزى موقوفا على نفسه
فانه مصادرة على المط وهذا الكلام لا يتضح حق اتضاحه الا بعد بيان مقدمتين الاولى
ان النفوذ حركة والحركة عند الحكماء متصلة واحدة من بداية المسافة الى نهايتها واما المتكلمون
فلما ذهبوا الى ان المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى لزمهم ان يقولوا الحركة ايضا مركبة بالفعل
من اجزاء لا تتجزى فكل جزء من حركة انما يقع في جزء من مسافة والحركة الواحدة عندهم حركة جزء لا يتجزى
في جزء من المسافة لا يتجزى وهي دفعية انية ولهذا فسروها بحصول الجوهر في مكان بعد كونه
في مكان آخر فان الحصول اي دفعي والحركة عندهم من ابتداء المسافة الى انتهائها ليست واحدة
بل حركات متعددة متعاقبة وحركة الجسم ليست حركة واحدة بل مركبة من حركات اجزائه الموجودة
بالفعل وهي لا تتجزى كان اجزاءه لا تتجزى فلا يكون الحركة الواحدة مبدأ ووسط ومنتهى
بل لا يكون للحركة الابتداء وهو حال عدم الجوهر في المكان المتوجه اليه ومنتهى وهو حال
حصول الثانية ان الحركة في الجزء الذي لا يتجزى لا يتجزى فانه لو انقسمت الحركة انقسم الجزء
لان نصف الحركة الى كل المسافة هو الحركة الى ما هو نصفها فيجب ان لا يكون مداخلة جزء
في جزء الا حركة واحدة لا يتجزى فاذا لم يكن الحركة في الجزء منقسمة لم يكن لها اول وآخر ووسط
فلو كانت لها تلك الحالات كانت متصلة واحدة قابلة للانقسام وههنا اشكالات الاول انه
الشارح لا يرد على الامام لانه ما قال النفوذ الذي هو الحركة ثلث حالات بل قال الجزء النافذ له
ثلث حالات حال المماسة وحال النفوذ وحال تمام المداخلة وجوابه ان ذلك يستلزم ان يكون
للحركة ثلث حالات الابتداء وهو حال المماسة والوسط وهو حال المداخلة والآخر وهو حال
تمام المداخلة فان قلت هذا انما يصح لو كانت تلك الاحوال الثلث متواردة على الجزء الحركة
واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون تواردها على الجزء بحركات متعددة وح لا يلزم وجود

تلك

تلك الحالات الحركة الواحدة فنقول تلك الاحوال انما يرد على الجزء النافذ بواسطة
نفوذه في الوسط ونفوذ جزء في جزء انما هو حركة واحدة لا حركات متعددة
وفيه ان الثاني هب انه يلزم من ذلك ان يكون للحركة تلك الاحوال لكن السؤال
وارد على الشارح ايضا فانه صرح بان الحركة مبدأ ومنتهى وانما يكون الحركة
مبدأ ومنتهى اذا كانت قابلة للقسمة متصلة في ذاتها وجوابه ان الشارح
ما اعتبر المبدأ والمنتهى في الحركة بل اعتبر في الجزء حالتين احديهما حال
عدم الحركة وهي حال المماسة وثانيتهما حال الحركة وهو حال النفوذ ولا
شك ان العدم الذي قبل حال الحركة غير العدم الذي بعد حال الحركة
وبعدها فيقتضي ان يكون عدمها فيلزم الانقسام بخلاف الامام
فانه قسم ما بعد المماسة الى قسمين حال قبل المداخلة وبعدها فيقتضي
ان يكون حركة جزء لا يتجزى في جزء لا يتجزى منقسمة وهو باطل الثالث
لا نم ان اثبات الاحوال الثلث للحركة انما يتم اذا كان الحركة متصلة
واحدة لا بد له من بيان والجواب انه لو كان للحركة تلك الاحوال
الثلث ولم يكن متصلة واحدة يلزم خ اما ان لا يقبل الانقسام
ام وهو يحل لان ثبوت الاحوال الثلث يدل على الانقسام او
يقبل الانقسام فاما ان يشتمل الحركة على اجزاء بالفعل او بالقوة
فان اشتملت على الاجزاء بالفعل فكل جزء من حركة عند المتكلمين والحكما
اما عند الحكماء فظ واما عند المتكلمين فلان آخر ما ينتهي اليه تحليل
الحركة عندهم حركة جزء في جزء وهي لا يتجزى عندهم فلو اشتملت
تلك الحركة على اجزاء بالفعل لزم ان يكون الحركة الواحدة حركات
متعددة والفرض خلافه فتعين ان يكون تلك الحركة قابلة للانقسام غير
مشتملة على الاجزاء بالفعل فيكون متصلة في ذاتها وهو المط
واعلم ان اتصال الحركة لا دخل له في بيان المصادرة على المط بل يكفي
قبول الانقسام على ما مر الرابع ان الاقناعي يطلق على الخطابي
كما ذكر ويطلق على المقنع في بادي النظر والسؤال انما يرد ان
فسر الاقناعي بما ذكر ولعل مراد الامام هو الثاني فلا ينافي كونه اقناعيا
اشتماله على المصادرة على المط نعم للشارح ان يقول تقسيم تام دون تقسيم

الامام فهو اولى به بالقبول الحرى **قوله** اى المداخلة التامة تقتضى ان يكون الطرف
المداخل يوجب ان يكون الطرفان متلاقيين و ان لا يتميز الوسط فى الوضع من الطرفين
اذ لا فراغ للوسط عن ملاقاة الطرف اى ليس شئ من الوسط خاليا عن الطرف بل هو
بكليته مشغول بالطرف فيلزم امران احدهما ان لا يكون ترتيب للاوسط وهو مناقض
للحكم الرابع وثانيهما ازدياد الحجم وهو يناقض الحكم الثانى مع بيان لزوم الامرين انه
كان شئ منهما واقعا لم يكن الملاقاة بالاسر وقد فرضت كذلك هف فقد ظهر ان القول
بالمداخلة يناقض الاحكام الثلثة اما انه يناقض الحكم الثالث فلما ذكره اولا من انه
يستلزم تجزية الجزء واما انه يناقض الحكمين الاخيرين فلما ذكره ههنا هذا محصل كلام
الشارح وفيه نظر من وجوه احدها ان الدلالة على استحالة التداخل قد تمت عند قوله
دون الملاقاة المتوهم للمداخلة فما فائدة هذا الكلام ولا بد للشارح من التعرض لامثال
ذلك وثانيها ان هذا الكلام كما قرره الشارح بعد فى المناقضة وقد قال فيما سبق
ان مناقضة ترتيب شرح فى سلوك طريق البرهان وثالثها ان قوله بل يبقى فراغ وتقسيم
ما يتلاقى على ذلك التوجيه مستدرك لتمام الدليل ونحو والصواب ان لا يحمل هذا
الكلام على المناقضة بل هو دليل آخر على استحالة التداخل وجواب لسؤال مقدر عسى
ان يورد وتقريره لا نسلم ان المداخلة يستلزم ان يكون الطرف حالا فى الوسط انما يكون ذلك
لو لم يكن الاجزاء مخلوقة على التداخل فلم لا يجوز ان يكون الاجزاء من ابتداء الفطرة متداخلة
فلا يكون ثمة حركة فاجاب بانه لو كان كذلك يلزم ان لا يكون ترتيب ولا ازدياد حجم فلا يكون
الجسم متألفا منها وانه محال ثم لما ابطل المداخلة رجع الى اثبات المطلوب فقال بل يبقى فراغ
فيلزم انقسام الجزء وهذا التوجيه حسن **قوله** وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء امر
مساهلة لان الاقسام باعتبار امتناع الملاقاة غير منحصرة فى الثلثة فان الملاقاة
اما ان يكون ممتنعة او ممكنة فان كانت ممكنة فاما ان يكون واقعة او لا يكون فان
كانت واقعة فاما بالكل او بالبعض فهذه اقسام اربعة وطريق القسمة الى الثلثة
باعتبار وجود الملاقاة وعدمها وحاصل التلخيص بيان المطلوب بقياس اقترانى
واستثنائى فانه لو تألف الجسم من الاجزاء لزم احد الامور الثلثة الاول وكلما تحقق
احدها تحقق احد الامور التوالى ينتج لو تألف الجسم من الاجزاء تحقق احد الامور
التوالى لكنه منتف فيلزم انتفاء الجزء وهو المطلوب واما المعارضة فتحريرها الحركة
موجودة فى الحال فيجب الجزء الذى لا يتجزى اما الاول فلان الحركة موجودة بالضرورة

ووجودها

ووجودها اما فى الزمان الماضى والمستقبل او الحال لكن الحركة الماضية والمستقبلة
ليستا موجودتين فلو لم يوجد فى الحال لم يكن موجودة مطلقا هف اما الثانى فلان
تلك الحركة غير منقسمة اذ هى غير قار الذات فلو كانت منقسمة لا يوجد اجزاؤها
معا فلم يكن موجودة بجميع اجزائها فما بها يقطع من المسافة لا يكون منقسمة
والا لكانت الحركة على نصفه نصف الحركة على كله فيكون منقسمة هذا خلف وسنبين
عند تحقيق اتصال المقادير ان الزمان لا ينقسم الى الحال بل هو فصل مشترك بين
الزمان الماضى والمستقبل والحركة لا توجد فيما ليس بزمان فهى غير موجودة فى الحال
ولا يلزم ان لا يكون موجودة مطلقا اذ لا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم واما
ان الحركة الماضية والمستقبلة غير موجودة ان اريد بها انها غير موجودة مطلقا
فهو ممنوع وان اريد انها غير موجودة فى الحال فمسلم لكن لا يلزم ان يكون معدومة
مطلقا لوجودها فى الزمان الماضى والمستقبل لان الزمان الماضى معدوم الآن
فلا يكون الحركة موجودة فيهما لانا نقول الاستفسار عائد فان عنيتم انهما غير
موجودين فى الآن فمسلم لكن لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم وان عنيتم انهما غير موجودين
فى حد نفسهما فممنوع لان مطلق الوجود منحصر فى الاقسام الثلثة اما فى الزمان الماضى
او المستقبل او الحال فالزمان الماضى مثلا لما لم يوجد فى الزمان المستقبل
ولا فى الآن لم يوجد فى الزمان الماضى الا يلزم ان يكون للزمان زمان آخر
غايته او يكون الشئ ظرفا لنفسه اذ لا يحده واذا لم يوجد الزمان فى شئ من تلك
الاقسام لم يوجد اصلا فان الكلى اذا انحصر فى جزئيات وانتفى تلك الجزئيات
باسرها انتفى ذلك الكلى قطعا لانا نقول الزمان لو لم يوجد فى احد الازمنة وجب
ان لا يكون موجودا اذ الزمان فانه ليس بزمانى بل هو موجود فى حد نفسه
هذا كما انه لو كان المكان موجودا لكان فى مكان آخر وهلم جرا وليس كذلك موجود
فى بين او فى بغداد وليس كذلك بل المكان لم يوجد فى حد ذاته ولا وجود فى مكان
فان قلت الامام لم يورد تلك الدلالة بل قال الحركة الماضية هى ما كان حاضرا و
الحركة المستقبلة ما يتوقع حضوره فلو لم يكن الحركة حضور لم يكن ماضية ولا
مستقبلة وهذا لا يندفع بما ذكرتم فنقول السؤال عائد لانه ان عنى بذلك
ان الحركة الماضية ما كان حاضرا فى الحال فممنوع والمستقبلة ما سيحضر فى

في الحال ويتجدد فهو ممنوع وان عنوا بها ان الحركة الماضية ما وجد في الزمان الماضي والمستقبلة ما يوجد في الزمان المستقبل فهو مسلم لكن لا يلزم منه انه لو لم يكن الحركة وجود في الحال لم تكن الحركة ماضية ولا مستقبلة وفي هذا الجواب ضعف لانا نعلم بالضرورة ان الحركة موجودة في الزمان الحاضر وليست ماضية ولا مستقبلة وهي غير قار الذات وان انقسمت لا يوجد جميع اجزائها والحق في الجواب ان يقال المراد بالحركة ان كان ما هي بمعنى القطع فهي غير موجودة وان كان ما هي بمعنى التوسط فليس يلزم من عدم انقسامها ثبوت الجزء وانما يلزم لو كانت منطبقة على المسافة وهو ممنوع قوله وهم واشارة ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاليف الاشارة هاهنا مستدرك لان مذهبهم اذا حققناه تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى غير متناهية فقد تبين بطلانه فالنظر فيما سبق كاف في دفع هذا الوهم فكان الواجب ان يعبر عنه بالتنبيه وجوابه ان النظر السابق وان كفى في نفي هذا الوهم الا ان الشيخ لم يكتف به فكانه لم يعتد به بل استانف لنفي هذا الوهم حجة فلهذا عبر عنه بالاشارة والعمدة هاهنا ان هولاء لم يقولوا بتركب الجسم من اجزاء لا تتجزى بل لا يحصلونه صريحا لكن لما الزمهم ذلك من حيث لا يدرون حكى عنهم انهم ذاهبون اليه بطريق الالزام قال الشيخ في الشفا واما الذين قالوا بوجود اجزاء غير متناهية للجسم فقد دفعهم الى هذا القول امتناع تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وذلك لانهم لما احالوا ذلك كان عندهم ان الجسم ليس متناهيا في قبول الانقسام بل يقبل الانقسام الى غير النهاية لكنهم زعموا ان الانقسام لا يكون الا الى الاقسام الموجودة فلا جرم ذهبوا الى اشتمال الجسم على اجزاء غير متناهية وهذا هو الذي نقله الشيخ من انهم لما وقفوا على حجج نفاة الجزء اذ عنوا لها وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى لكنهم لم يفرقوا بين القوة والفعل فحكموا باشتمال الجسم على الا يتناهى من الاجزاء صريحا فان قلت لا يلزم من نفي الجزء ان يكون الجسم غير متناهي في الانقسام لجواز انتفاء الجزء وتناهي الجسم في قبول الانقسام كما اشتهر من ستاني فنقول هذا الاحتمال بين البطلان غير معتبر عند الشيخ حتى انه لم يعده من مذاهب المسئلة ثم انهم لما ذهبوا الى وجود كثرة في الجسم ولا شك ان الكثرة انما

بتالف

بتالف من الاحاد والواحد من حيث انه واحد لا ينقسم فيكون الجسم مشتملا على شئ لا ينقسم بالفعل فانه قلت ان الاحاد من حيث انها احاد لا ينقسم الا انه لا يستلزم انها لا ينقسم بالفعل اصلا لجواز انها لا ينقسم من حيث انها آحاد وينقسم بالذات كالعشرة فانها لا ينقسم من حيث انها واحدة وينقسم بالفعل فنقول متى وجد الكثرة وجد ما هو واحد في نفسه ضرورة انه لا معنى للكثرة الا مجموع الاشياء التي كل واحد منها يكون في نفسه شيئا واحدا فهو لا ينقسم بالفعل والا لكان كثيرا في نفسه لا واحدا واما القياس الذي في الشرح ففيه مساهلة لعدم تكرر الحد الوسط فيه ويمكن تقريره من وجهين احدهما ان كل ما يشتمل عليه الجسم من الاحاد فهو غير منقسم بالفعل وكل غير منقسم بالفعل لا يمكن ان يقبل القسمة فكل ما يشتمل عليه الجسم لا يقبل القسمة وهو الجزء الذي لا يتجزى والاخر ان كل جسم فهو مشتمل على اشياء غير منقسمة وكل مشتمل على شئ غير منقسم فهو مشتمل على شئ غير ممتنع الانقسام وكل جسم فهو مشتمل على اجزاء ممتنعة الانقسام وهي الاجزاء التي لا تتجزى قوله وقد يناظر الفريقان الفريق الاول قالوا لو كان الجسم متالفا من اجزاء غير متناهية لزم ان لا يقطع المسافة المحدودة الا في زمان غير متناه لان قطع المسافة المحدودة موقوف على قطع اجزائها الغير المتناهية وقطع الاجزاء الغير المتناهية لا يكون الا بحركة غير متناهية في زمان غير متناه اجاب عنه الفريق الثاني بانا لا نسلم ان قطع المسافة موقوف على قطع اجزائها الغير المتناهية وانما يكون كذلك لو لم يكن للمتحرك طفرة من جزء على جزء وترك الاوساط ولا حاجة لهم الى التزام الطفرة لان الزمان والحركة عندهم كالجسم مشتملان على اجزاء غير متناهية وان كانا محدودين فلا يلزم مما ذكروه قطع المسافة المحدودة في ازمنة غير متناهية بل اللازم قطع مسافة غير متناهية الاجزاء بحركة غير متناهية الاجزاء في زمان غير متناهية الاجزاء وهم معترفون به وايضا لهم ان يكتفوا بتجويز التداخل في تلك الاجزاء اذا تداخل بعضها في بعض لم يتوقف قطع المسافة على قطع الاجزاء الغير المتناهية ولما استدلوا ثانيا بان قالوا لو تالف الجسم من اجزاء لا يتناهى كان الجسم غير متناه في الحجم لان التاليف موجب لازدياد الحجم اجابوا

عن تجويز التداخل حتى لا يكون التأليف مفيدا للحجم ثم قالوا لو كان الجسم مركبا
من اجزاء لا تتجزى فالطوق الكبير من الرحى اذا تحرك جزءا واحدا امتنع ان يتحرك
الطوق الصغير جزءا واحدا او اكثر والا لكان الطوق الصغير مثله او ازيد فلا بد ان
يقطع اقل من جزء فيتجزى الجزء الذي لا يتجزى اجاب عنه الفريق الاول بان
الطوق الصغير يتحرك جزءا الا انه يسكن حينما يتحرك الطوق الكبير اجزاء اخر ثم بعد
ذلك يتمحض للحركة ثانيا فقالوا ايضا يكون للبطيء في بعض آن منتحركة السريع و
لم يتحرك فيه فلذلك تفكيك اجزاء الرحى واعلم ان هذه الحكاية ماخوذة من الشفاء والاشبه
بما فيه انه يتحقق لما حاول الفريقان المناظرة قال الفريق الاول لو كان الاجسام مركبة من
اجزاء غير متناهية لما بلغ متحرك الى الغاية والثاني بطريق بيان الملازمة ان الاجزاء
لو كانت غير متناهية لكانت الجسم انقسام وانصاف انقسام الى غير النهاية والمتحرك
انما يبلغ غاية المسافة اذا بلغ نصف المسافة فانما يبلغ الى النصف اذا بلغت
الى نصف نصفها لكن الانصاف غير متناهية والانصاف الغير المتناهية لا تقطع
الا بحركات غير متناهية فيستحيل ان يبلغ النهاية فلما اوردنا واضحت بينة المقدمات
اخذوا يضربون لذلك امثلة فيجاء حكى انا رايت شخص يتحرك الى الحريص سريع
الحركة حدا والاخر بطيء الحركة الى الغاية ولم يلحق السريع البطيء اصلا لان المسافة
التي بينهما مركبة من اجزاء لا تتناهى وعندي ان خصوصية البطيء يلقاه لان الموا
ايضا يجب ان لا يلحق السريع اللهم الا بملاحظة مقابلة السريع وح ضرب المثل العديم
لحوق المتحرك في الغاية الى الساكن اولى واقرب لانه ابعد واغرب ومن قائل ان الخطوت في
بعض مطارح النظر دفعة يسيرا عليها بقل وهي لا تخرج من قطعة الستة الا بتمام كثرة
مما لا يتناهى والمثل الاول للقدماء والثاني للمتاخرين على هذا اقتصار فتشنيع
هؤلاء وتشنيعهم او لكن فالتجأوا الى القول بالطفرة وهو ان يترك الجسم حدا من
المسافة ويحصل في حد آخر من غير ملاقاة الوسط محاذاته واوردوا الاولون
لذلك مثلا وهو ان الدايرة العظيمة من الرحى والصغيرة القريبة من المركز اذا
تحركتا فلو كانت حركتاهما متساويتين حتى ان العظيمة اذا قطعت جزءا فقطع
الصغيرة ايضا جزءا كانت المسافتان مسافة واحدة وح ايضا ان يسكن الصغيرة
في الوسط ضرورة ان الرحى متصل يلزم بعضه لبعض فبين ان الصغيرة يتحرك وينقل
طفراتها

طفراتها مع ان العظيمة يتحرك ويكثر طفراتها اما عددا او مقدارا حتى يحصل
في بعد اكثر من بعد الصغيرة فلما انتهوا الى هذا المقام فقصدي الاخرون للالزام
بما الزمهم كانوا يستشنعون القول بالطفرة فاضطروا الى تمكين الصغيرة من
السكون حتى حكموا بان الرحى ينفك اجزاؤها عند الحركة بسكون احدها ويتحرك
آخر ان سكنوا كل بطيء في اثناء حركته ليمكن للسريع لحوقه وبالجملة وقع احدهما
في شناعة الطفرة والاخر شناعة التفكك وهذا التقرير اقيد واحسن
قوله هذه مواخذة لقائل ان يقول هذا الكلام غير مستقيم لان الامام انما
مهد تلك المقدمات لبيان مراد كلام الشيخ وليس حاصل كلام الا ان المراد لو
كان المتناهي في الكم المتصل لم يكن موجودا في كل كثرة ولو كان المتناهي في العدد
لا يوجد ايضا في كل كثرة حقيقية فيكون المراد بالكثرة الاضافية وبالمتناهي
المتناهي في العدد وليس في هذا مواخذة على الشيخ نقول الحق مواخذ عليه و
تقرير المواخذة ان قوله كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية يوجد
الواحد والمتناهي فيها منقوض بالاثنين فانه كثرة ولا يوجد فيه المتناهي
في الكم المتصل ولا المتناهي في الكم المنفصل فلا يصدق على الاطلاق ان كل كثرة
يوجد فيها المتناهي اللهم الا ان يحمل الكثرة على الاضافية فح يندفع المواخذة
هذا ما ذكره في شرحه اجاب الشارح بان المقصد واضح فلا يشتبه ان المراد
من الكثرة الكثرة التي يتالف منها الجسم وهي غير متناهية عند النظام فيكون
المتناهي موجودا فيها وانما قال او متناهية لانه سيعبر جسما من اجزاء متناهية
هي ثمانية اجزاء حتى يكون حجما في كل جهة فقال كل كثرة يتحصل منها الجسم
سواء كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد والمتناهي موجودان
فيها اما الواحد فظ واما المتناهي فلان اقل ما يتحصل منها الجسم هي ثمانية
اجزاء ولا شك ان المتناهي موجود فيه واعلم ان المقدمة القائلة بان كل كثرة
متناهية يوجد فيها الواحد والمتناهي مستدرك في الاستدلال لتمامه
بدونها **قوله** تقريره كل عدد متناه من الكثرة لو كان في الجسم كثرة غير متناهية
لكان فيه كثرة متناهية فالكثرة المتناهية فيه اما ان لا يكون حجمها ازيد من حجم
الواحد او يكون والاول بط والا لم يكن للتاليف مفيدا للمقدار والنظام
ان يمنع بطلان التالي بتجويز التداخل وتحرير المنع ان يقال ان اريد بقولكم

التاليف لا يكون ح مفيدا لمقدار القضية الكلية بمعنى انه يلزم ان لا يكون
كل تاليف مفيدا لمقدار سواء كان ذلك التاليف من اجزاء متناهية او اجزاء
غير متناهية فلا تتم الملازمة ومن البين انه لا يلزم من عدم ازدياد حجم المجموع
المتناهي على مقدار الواحد ان لا يكون كل تاليف مفيدا وان اريد به الجزئية
فالملازمة مسلمة لكن نمنع انتفاء التالي بل بعض التاليف عند النظام ليس
يفيد ازدياد الحجم وجوابه ان الشيخ ابطل التداخل في نفس الامر فمعنى الكلام
انه لو لم يزد حجم المجموع على مقدار الواحد لزم ان لا يكون بعض التاليف مفيدا
لازدياد الحجم لكن التالي باطل والا لكانت الاجزاء متداخلة والتداخل ح عا
ما مر وانما قال بل عسى العدد لانه ربما يقع في الظن ان الاجزاء وان تداخلت
واتحدت في المقدار الا انها متعددة بحسب ذواتها وفي التحقيق ليس
يفيد التاليف زيادة العدد ايضا لان الاجزاء ح تتحد في الوضع لاتحادها
في الحيز فلا امتياز بينها في نفس الجسمية لتساويها في الجسمية ولا في اللوازم
لان التساوي في الملزوم يوجب التساوي في اللوازم ولا في عوارضها
لان الاجزاء لما كانت متداخلة ومتحدة في الوضع فلا شيء يعرض عارضا
منها الا ويعرض ذلك العارض لذلك الواحد ويكون بعينها منسوبا الى الجزء
الاخر فلا امتياز بينها اصلا فلا تعدد واعترض عليه الشارح بانا لا نسلم ان
تلك الاجزاء اذا تداخلت وما اتحدت في الوضع لم تتميز بحسب العوارض فان من
الجائز ان يكون احدها معروضا لعارض بجهة وحيثية والاخر معروضا
لاخر باخرى ويقع الامتياز بينهما بحسب اختلاف العارضين من الجهتين
الا يرى ان قطرا من الدائرة اذا قاطع قطرا اخر حدثت نقطة التقاطع في
المركز ثم اذا قاطعها قطر اخر حدثت نقطتان اخريان وهكذا فهذه النقط
التي هي اطراف انصاف الاقطار مجتمعة عند المركز متحدة في الوضع ممتاز كل
منها عن الاخرى بحسب العوارض ضرورة ان نقطة منها محاذية لقطر واخرى
لاخر حتى لا نسلم ان ههنا نقطا متعددة بل الانصاف كلها تقاطع على المركز
الذي هو نقطة واحدة وهي الفصل المشترك بين ساير الخطوط واختلاف
الاضافات مع وحدة الشيء ممكن لانا نقول هذا الكلام على سند المنع فان
ذلك المثال ربما اورده لتوضيح المنع لا للنقض وايضا لو فرضنا ان ثمة
نقط

نقطة واحدة تختلف عوارضها فلما جاز اختلاف العوارض مع وحدة الشيء
فبالاولى جواز اختلافها حيث التداخل فالتداخل لا يستلزم الاتحاد في
العوارض لا يقال لعل المراد انتفاء التعدد في الخارج وح يندفع النقض لان
لان الاجزاء اذا تداخلت واتحدت في الوضع فكل ما يعرض احد الاجزاء في الخارج
فهو عارض للاخر وكل جهة لاحدها في الخارج يكون جهة للاخر وهذا
ضروري لا يمكن منعه لانا نقول لا نسلم ان الاجزاء اذا تداخلت واتحدت بحسب
الوضع اتحدت بحسب العوارض الخارجية كلها غايتها في الباب انها يكون
متحدة في العوارض الوضعية اي المتعلقة بالاشارة الحسية لكن لا يلزم منه
ان يكون متحدة في جميع العوارض لجواز افتراقها في العوارض العقلية اي غير
الوضعية والى هذا اشار بقوله والحق في ذلك الخ واذ قد بطل ان حجم العدد
لا يكون ازيد من حجم الواحد ظهر ان يكون الجسم يزداد في ازدياد الاجزاء ولا شك
انه يمكن ان ينضم بعضها الى بعض الاجزاء في جميع الجهات فيحصل حجم في الجهات
الثلث فيحصل جسم وانما لم يحصل الا حجما في الجهات الثلث حتى يحصل جسما لان
الجسم لا يطلق الا على ما له الامتدادات الثلث بخلاف الحجم وظن الامام ان الضمير
في منها راجع الى الكثرة ولفظة البين يقتضي التعدد فلابد من تقدير غيرها
بان يقال وامكنت الاضافات بين تلك الكثرة وبين غيرها في الجهات على ان المتعلق
ان الكثرة المتناهية حجما فوق حجم الواحد واقل ما فيه ان يحصل حجم في جهة فاذا
اضيف اليه كثرة اخرى في جهة اخرى يحصل حجم في جهتين ثم اذا اضيف اليه
كثرة ثالثة يحصل حجم في كل جهة فيكون جسما فهذا الحل وان كان صحيحا الا
انه يحتاج الى تقدير لفظة غيرها ويشتمل على استعمال الى وحصول الامتداد
الثلث لا يتوقف على انضمام الكثرات بل يكون بانضمام اربعة اجزاء على ما ذهب
اليه محققو من المتكلمين واذا قلنا بعود الضمير الى الاحاد كما ذكرناه يصفو
الكلام عن شوب التقدير والاستعمال ولعل الامام فهم من الاضافة النسبة
حتى يكون المعنى وامكنت النسبة بين الجسم المتناهي الاجزاء والجسم الغير المتناهي
الاجزاء وهو بعيد عن الصواب لان اعتبار النسبة بعد تحصيل المنتسبين
والجسم المتناهي الاجزاء بعد لم يحصل والحاصل ان الضمير ان عاد الى الاحاد
استقام الكلام من غير شوب وان عاد الى الكثرة فاما ان يراد به الجسم المتناهي

الاجزاء ويراد الكثرة المتناهية قبل حصوله فان كان المراد الجسم المتناهي الاجزاء
حتى يكون بمعنى الاضافة النسبة بينه وبين الجسم الغير المتناهي الاجزاء يلزم اعتبار
النسبة قبل حصول المنتسب اليه وان كان المراد الكثرة قبل حصول الجسم المتناهي
الاجزاء امكن حمل الكلام عليه كما ذكرنا الا ان حمل الكلام على ما يستقيم من غير
اضمار واستتار اولى واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في الكتاب
لانه لما حصل جسم متناهي الاجزاء فيكون بعض الاجسام ليس بمتالف من
الاجزاء الغير المتناهية والسالبة الجزئية يناقض الموجبة الكلية التي هي
دعواهم لكنه لم يقنع بذلك بل قصد اثبات السالبة الكلية القائلة بان لا
شيء من الجسم بمتالف من الاجزاء الغير المتناهية لا يقال هذا الجسم صناعي
والكلام في الاجسام الطبيعية فالسالبة الجزئية لا يناقض الموجبة الكلية
للاختلاف في الموضوع لانا نقول لو وجد كثرة غير متناهية في الجهات وجد
بالضرورة كثرة متناهية في ساير الجهات فيكون الجسم المتناهي الاجزاء موجودا
في الطبيعة **قوله** والاظهر ما ذكرنا لوجهين احدهما ان كان في قوله فكان نجسم
ماض بغير قد والجزاء ان كان ماضيا بغير قد لم يجز الفاء فيه وثانيهما ان اسم كان
الناقصة وهو جسم نكرة وهو غير جائز وهذا بحث لفظي واما المعنى فلا يختلف
بحسب التوجيهين وهو انه ان كان الكثرة متناهية حجم فوق حجم الواحد يكون نسبة
حجم الجسم المتناهي الاجزاء الى حجم الجسم الغير المتناهي الاجزاء نسبة متناه الى متناه
فهذه الشرطية ان كانت اتفاقية لم ينتج في القياس الاستثنائي وان كانت
لزومية منعناها غايته ما في الباب ان المشاهدة دلت على ان نسبة الجسم الى
الجسم نسبة متناه الى متناه واما ان ذلك لازم من التقدير المذكور فممنوع بل
اللازم ان يكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة متناه الى غير متناه لانه اذا كان
حجم الكثرة المتناهية ازيد من حجم الواحد فلا شك انه يزداد الحجم بحسب ازدياد
الاجزاء فيكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وهي نسبة متناه
الى غير متناه والاقرب ان يقال في قوله كان جسم تامة وفي قوله كان نسبة حجمه
رابطة والجملة صفة الجسم فلو كان الكثرة متناهية حجم فوق حجم الواحد وانضم
الاجزاء بعضها الى بعض في الجهات الثلث يلزم ان يحصل جسم متناهي الاجزاء
نسبة حجمه الى حجم الجسم الغير المتناهي الاجزاء نسبة متناه الى متناه لا يحصول
الجسم

الجسم لانه على خلاف التقدير والجسم في نفسه موصوف بالصفة المذكورة
فيكون بحصوله الجسم الذي صفته كيف كيف في نفس الامر اللوازم
فان قيل لا حاجة في الاستدلال الى تحصيل الحجم في جميع الجهات لتحصيل الجسم
فانه يكفي ان يقال ان كان الكثرة متناهية من الاجزاء حجم فوق حجم الواحد كان
الحجم يزداد بازدياد الاجزاء فيكون الذي اجزاؤه متناهية نسبة حجمه الى حجم الجسم
الغير المتناهي الاجزاء نسبة المتناهي الى غير المتناهي لكنه نسبة متناه الى متناه
اجاب بان النسبة هي تقدير احد المقدارين بالاخر واذا قلنا اي هذا المقدار
من ذلك المقدار ثمنه او نصفه او غيرهما انما يصح اذا كان من نوع واحد
كان المنسوب اذا ضم اليه امثاله يصير مثل المنسوب اليه فان النقطة لا يمكن
ان ينسب الى الخط ولا الخط الى السطح ولا السطح الى الجسم فان الجسم ليس
حاصلا من اجتماع السطوح ولا السطح من اجتماع الخطوط ولا الخط
من اجتماع النقط فليس كل حجم بناسب جسما ما لم يكن جسما فلذلك خص
الجسم اولا ثم نسبه وفيه نظر لان الجسم لو كان متالفا من الاجزاء وكان الحجم
يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فكل عدد يفرض من تلك الاجزاء بل واحد منها
يكون له نسبة الى الكل بالثلث والربع او غير ذلك بالضرورة فلا احتياج الى
تحصيل الجسم قطعا ولعل الفايدة اقامة الحجة كما ذكره واما قوله وهذا
استثناء لنقيض التالي فليس معناه انه نفس الاستثناء بل المراد انه يفيد
الاستثناء ويستلزم اطلاقا لاسم اللازم على الملزوم فانه اذا كان الحجم
يزداد بحسب ازدياد التاليف والنظم وجب ان لا يكون نسبة متناهي
الاجزاء الى غير متناهي الاجزاء نسبة متناه الى متناه وهو نقيض التالي
لكن استثناؤه انما يصح لو كان هو الواقع وليس كذلك فالصواب جعله
تاليا كما سبقت الاشارة اليه **قوله** ليس اذا اوجب النظر ارادة التنبيه
على ان الجسم متصل في نفسه فانه لو لم يكن متصلا في نفسه لكان له مفاصل
متناهية او غير متناهية وهما باطلان بالنظرين السابقين فان قلت
الثابت بالنظر السابق ان الجسم ليس له مفاصل الى ما لا ينفصل على ما
نقله الشيخ فجاز ان يكون له مفاصل الى ما يقبل الانفصال فلا يلزم ان
يكون متصلا في نفسه فنقول المطلوب في هذا الفصل ان بعض الاجسام

متصل في نفسه على ما اشار اليه الشيخ بقوله فقد وجب امكان وجود
جسم ليس لامتداده مفاصل وهذه الجزئية لازمة لان الجسم المفرد متصل
في نفسه والا لكان له مفاصل على ما لا ينفصل فانه لو كان له مفاصل
على ما ينفصل لكان جسما مركبا لا مفردا هف قال الشارح لما ثبت ان
الجسم يمتنع ان يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى متناهية وغير متناهية
ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة غير حاصل في الجسم لانه لو حصل جميع
الانقسامات الممكنة في الجسم فاجزاؤه ان لم يقبل الانقسام وجد الجزء
الذي لا يتجزى وان قبلت الانقسام فلم يحصل جميع الانقسامات الممكنة
والتقدير خلافه واذا ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة في الجسم غير
حاصل فاما ان لا يكون شي من الانقسامات حاصلا فيكون الجسم
المفروض متصلا ويكون شي من الانقسامات حاصلا فذلك الانقسام
لا يكون على ما لا يقبل الانقسام بل على ما يقبل الانقسام وهو الجسم المتصل
فثبت ان بعض الاجسام متصل في نفسه غير منقسم واعلم ان هذا البحث
انما يظهر اذا اعتبر مطلق الجسم واما اذا اعتبر الجسم المفرد فاللازم ان
كل جسم مفرد متصل في نفسه كما بيناه وحيث اعتبر الشارح المفرد امكن
له ان يقول لما ثبت امتناع كون الجسم مولفا من اجزاء لا تتجزى ثبت انه
لا شي من الانقسامات الممكنة بحاصل في الجسم المفرد بل ثبت ان كل جسم
مفرد غير منقسم بالقول فما وجد العدول على نفي الكل واحد وعلى اثبات
الجزئية من اثبات الكلية ثم ان الشيخ اورد في هذا الفصل مقدمتين احديهما
الجسم لا يجوز ان يكون مولفا من مفاصل غير متناهية والثانية ليس
يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل والاولى مهملة
والثانية جزئية واعتبر في الاولى لا يجوز ان يكون وفي الثانية ليس
يجب ان يكون واورد المطلق جزئيا واعتبر فيه الامكان فلا بد من بيان
الفائدة في واحد واحد منها قال الامام انما ذكر في القضية الاولى
لا يجوز ان يكون الذي في قوة قولنا يجب ان لا يكون وفي الثانية ليس
يجب ان لا يكون لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع ان يكون
فيجب ان لا يكون ولما تركب الجسم من اجزاء متناهية فلا يمتنع ان يكون

اما في

اما في الاجسام المركبة فقط واما في الاجسام البسيطة فلا مكان انقسامها
الى اجزاء فاذا جوهر لم يقل يجب ان لا يكون بل ليس يجب ان يكون وهذا ليس
بتام لان تركب الجسم من اجزاء متناهية انما لم يمتنع لو كانت تلك الاجزاء قابلة
للانقسام لكن الشيخ اعتبر فيها ان يكون لا يتجزى بدلالة قوله الى ما لا ينفصل
واما ان القضية الثانية جزئية فلانه لما ابطل الموجبة الكلية تبعها السالبة
الجزئية واما ان المطلق في لفظ الشيخ ان ذلك لا هما الحدى مقدمتين و
جزئية الاخرى فلانه لما ثبت ان الجسم لا يشتمل على اجزاء متناهية ثبت ان بعض
ما لا يشتمل على اجزاء غير متناهية لا يشتمل على اجزاء متناهية فيكون بعض الجسم
عديم المفاصل وفيه نظر لان المهملة في قوة الجزئية والجزئيتان لا ينتجان شيئا
لا يقال الجزئية لازمة للمقدمتين المهملة والجزئية لا بطريق الانتاج بل بطريق
آخر وهو انه لو لم يصدق بعض الاجسام عديم المفاصل لكان كل جسم
مشتملا على المفاصل وهو باطل اما على المفاصل الغير المتناهية فلان
الجسم ليس له مفاصل غير متناهية وهي المقدمة المهملة واما على المفاصل
المتناهية فلان بعض الجسم ليس له مفاصل متناهية وهي الجزئية فظهر
صدق الجزئية من المهملة والجزئية لانا نقول لا نسلم انه لو كان كل جسم مشتملا
على مفاصل متناهية فان من الجائز ان يكون بعض الاجسام مشتملا على مفاصل
غير متناهية وبعضها على مفاصل متناهية وح لا يتم التوجيه فان قلت
قوله ولذا الجعل اللازم جزئيا اشارة الى جزئية القضية الثانية فان
القضية الاولى وان كانت مهملة الا انها كلية بحسب نفس الامر ومنه
اللازم من الكلية والجزئية لا يكون الا جزئية فنقول كما ان القضية الاولى
كلية في نفس الامر كذلك القضية الثانية كلية اذ لا شي من الاجسام مولفة
من اجزاء متناهية لا يتجزى فالاولى ان يقال لما كان الاستنتاج من المقدمتين
بطريق الشكل الثالث لا يكون اللازم الا جزئيا وان كان من الكليتين لان
المقدمتان سالبتان فلا انتاج لانا نقول الانتاج من الموجبتين المعدولتين
اللتين في قوتهما ولهذا اعتبر النتيجة موجبة لان النتيجة انما هي قولنا بعض
الاجسام لا يشتمل على اجزاء لا يتجزى وذلك لا يفيد اتصال بعض الاجسام لانا
نقول اذا لم يشتمل بعض الاجسام على اجزاء لا يتجزى فاما ان لا يشتمل على اجزاء

اصلا او يشتمل على اجزاء يقبل التجزية واياما كان فبعض الاجسام متصل في نفسه
ويمكن ان يقال للازم من المقدمتين ليس الا اتصال الاجسام المفردة وبعض
الاجسام وذلك يكفي بحسب غرضه هنا فان غرضه من هذه الفصول اثبات
الهيولى في الاجسام واذا ثبت اتصال بعض الاجسام ثبت الهيولى في بعض
الاجسام ويثبت الهيولى في جميع الاجسام على ما سيرد عليك جميع ذلك
شيئا فشيئا فليس غرضه هنالك الا اتصال بعض الاجسام واما اعتبار
الامكان في المط فذكر الامام عليه سوال تقريره انه لما ثبت ان الجسم ليس
يتركب من اجزاء لا يتجزى ثبت ان الجسم قابل للانقسامات الغير المتناهية
ولما ثبت ان الجسم ليس يتالف من اجزاء غير متناهية ظهر امتناع حصول
جميع تلك الانقسامات بالفعل ويجب لا محالة ان يكون بعض الاجسام عديم
المفاصل لان كل جسم فرضناه ان لا يكون منفصلا بالفعل او يكون منقسما
واياما كان يصدق الجزئية واما على تقدير الاول فظ واما على التقدير
الثاني فلان الانقسام اما ان ينتهي الى اجزاء لا ينقسم بالفعل او لا ينتهي
فان لم ينته فقد حصل الانقسامات الغير المتناهية بالفعل وهو مح
وان انتهى الى اجزاء لا ينقسم بالفعل فاما ان لا يكون قابلا للانقسام وهو
ايضا مح والا لم يكن الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية واما ان يكون
قابلا للانقسام وهو الجسم العديم المفاصل فقد بان انه اذا كان الجسم
قابلا للانقسامات الغير المتناهية وامتنع حصولها بالفعل وجب وجود
جسم عديم المفاصل فلم قال الواجب امكان وجود جسم والجواب لا
يجوز ان يكون المراد الامكان العام وهو لا ينافي الوجود واما ثانيا فان
الممتنع حصول جميع الانقسامات الغير المتناهية واما كل واحد من الانقسامات
فهو ممكن لا واجب ولا ممتنع فكل جسم يفرض لا يجب ان يكون عديم المفاصل
بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون اللهم الا لمانع خارجي وشيء من هذين الجوابين
لا يصلح ان يكون جوابا للسوال السائل فانه لم ينف صحة كلام الشيخ حتى يصححه
في الجواب بل استكشف عن حكمة اقتصاره على الامكان مع ان اللازم وجود جسم
عديم المفاصل فالاظهر انه لما سلب الوجوب ثبت الامكان اذ الامكان في مقابلة
الوجوب قوله ان امتنع الفك بسبب هذا الشرط يتعلق باختلاف عرضين

ايضا

ايضا فان الجسم اما ان يقبل الفك او لا فان قبل الفك فهو منفصل اما بالفك
القطع واما باختلاف عرضين اما بالوهم وفرض وان لم يقبل الفك فهو لا ينفصل
بالانفكاك الا انه ينفصل باختلاف عرضين وبالوهم والفرض فالجسم ينفصل
باحد نحوي القسمة وبالوجهين لو امتنع الفك بسبب وقد علم ان الاختلاف والعرضين
انما يدخل في الوهم والفرض لا يخص الانفصالات في الثلثة المذكورة في
اول الفصول وهي اما بالقطع والكسر او الوهم والفرض فلم يكن ناقلا للمذهب
بالتمام وان دخل في الوهم والفرض فهو لا يوجب الانفصال الخارجي على انه لو اوجب
الانفصال في الخارج حتى ان الجسم يوجد في الخارج جزآن متميزان بان يكون
شيء منه ابيض وشيء منه اسود او بان يكون شيء منه ملاقيا لجسم آخر
او موازيا او محاذيا وشيء منه لا يكون كذلك لا يلزم اشتمال الجسم على اجزاء غير
متناهية بالفعل في الخارج ضرورة ان كل جسم فهو ملاق باحد طرفيه غير ما
يلاقيه بالطرف الآخر لا يقال اذا كان بعض الجسم ابيض وبعضه اسود فلا ريب ان
ما حل فيه السواد من ذلك الجسم غير ما حل فيه البياض فلا بد من جزئين متميزين
في نفس الامر لانا نقول المغايرة انما هي باعتبار اختلاف العرضين واما بالنظر الى
ذات الجسم فلا انفصال فيه اصلا ومن حكم بان ماء واحدا في نفسه يسخن بعضه
فصار ماء ين في الخارج ثم لو زال التسخين يتصاران ماء واحدا كما كان وبان جسما واحدا
وقع على شيء منه ضوء او لاقى جسم آخر شيئا منه انفصل قسمين يتميز كل واحد
منهما عن الآخر وعند زوال الضوء والملاقات عاد جسما او بان جسما اذا
تحرك في مسافة انقسمت المسافة بحسب وافاته كل واحد من الحدود الغير
المتناهية واذا انعدمت الحركة صارت المسافة متصلة في نفسها فلا شك في
ان الاختلاف الاعراض لا يوجب الا الانفصال في الفرض العقلي لا بحسب نفس الامر
وفي الخارج نص عليه الشيخ في الشفا بقوله ومن الذي يفرض اختصاص العرض
ببعض دون بعض حتى اذا زال ذلك العرض زال ذلك التخصيص مثل جسم ييض
لا كله او يتسخن لا كله فيعرض له بالبياض جزء اذا زال ذلك البياض زال العرض
والذي وقع في الاوهام ان اختلاف الاعراض يوجب الانفصال في الخارج وان القوم
ذاهبون اليه ما وقع في كلام الشيخ انه جعله في مقابلة الوهم والفرض وذلك غير
لانه مشرفان المراد مجرد الوهم والفرض حتى ان الفرض يوجب الانفصال تارة

بنفسه اذ فرض في الجسم شيئا دون شيء واخرى بحسب الغير كما اذا كان تميز باختلاف الاعراض او ما ذكره فقال طيقوريا سمن الشفا من ان اختلاف الاعراض يوجب الانفصال بالفعل وهو ايضا لا يستلزم الانفصال الخارجي فان المراد بالفعل ليس فعل الوجود في الاعيان بل ما هو اعم ولما كان الاختلاف بسبب الاعراض امرين اوجب الانفصال بالفعل ولكن بالفرض وربما يقول قائل ان الاختلاف يفيد الانفصال الخارجي اذا كان العرضان ساريين كما في البلقة لوجوب المغايرة بين محل السواد ومحل البياض واما الاعراض الغير السارية كالمماسة والمحاذات فهي لا يفيد الا الانفصال في الوهم وهذا الفرق ضعيف لان العقل كما يحكم بان الاسود غير الابيض كذلك يحكم بان الممسوس غير غير الممسوس والمحاذي غير غير المحاذي فليس لورث هذا الاختلاف انفصالا خارجيا لم يكن بين القسمين افتراق في ذلك لعله استهواه ما وجد في بعض نسخ الاشارات واما باختلاف عرضين قارين كما في البلقة وغفل عن جعله اختلاف العرضين سوا كانا قارين او غير قارين في عداد القسمة الفرضية حيث يتكلم على مذهب ذي مقراطيس فالصواب ان يقول الانفصال اما في الخارج كما بالفك والقطع او بالوهم فاما بواسطة شيء آخر كما باختلاف الاعراض او بلا واسطة شيء آخر كما بالوهم والفرض واذ قد ثبت ان الجسم ليس الفرد آحادا لا يقبل القسمة وهو قابل للانقسام فاما ان يكون قابلا للانقسامات المتناهية او قابل لانقسامات غير متناهية والاول باطل والا انتهت القسمة الى آحاد غير قابلة للانقسام وقد ظهر بطلانه بان ما على ميمنته يلاقي منه غير ما يلاقي ما على يساره فتعين ان يكون قابلا لانقسامات غير متناهية لكن لا يلزم ان يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية الفكية فان مقتضى الدلالة المذكورة ليس الا الانقسام الوهمي فان لبين ان تجب الوسط الطرفين لا يقتضي انقسامه في الخارج بل في الوهم فما الدليل على قبول الجسم الانقسامات الغير المتناهية باحد الوجوه الثلثة بل الدليل الواجب هو القسمة الوهمية فلهذا خصها بالذكر ثم لو زعم زاعم انه يقبل الانقسامات الغير المتناهية الفكية فلا بد من دلالة اخرى عليه فمن الجايز ان يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية الوهمية ولا يكون قابلا للانقسامات الغير المتناهية الفكية على ما هو مذهب ذي مقراطيس وسيأتيك الدلالة على بطلانه فيما بعد وهذا يؤيد ما ذكرنا

في اختلاف

في اختلاف الاعراض **قوله** قد حصل من المباحث المذكورة مسائل الحدث حيث يستدعي تقديم مقدمتين الاولى انا قد بينا ان الجسم محفوف بسطوح ونهايات هل هو مجرد الجسم الطبيعي او شيء من الجسم الطبيعي وكمية سارية فيه هي الجسم التعليمي استدل على المغايرة بينهما بان الاشكال اذا توارد على الجسم الواحد كالشمعة الواحدة يجعل تارة كرة واخرى مربعا وكالماء الواحد يختلف اشكاله بحسب اختلاف ظروفه ولا خفاء في ان ذلك الجسم باق بعينه مع اختلاف جميع اقطار الجسم فانه اذا جعل كرة مثلا كان له ثخن ثم اذا جعل مربعا بطل ذلك الثخن ويحصل ثخن آخر اصغر منه مع بقاء الجسمية بعينها فلا بد ان يكون هناك امران احدهما باق ولا يختلف والآخر زايل يختلف هو الجسم التعليمي وهذا انما يتم لو ثبت ان الاجسام التي يختلف اشكالها متصلة في نفسها لكن الثابت بالبرهان ان الجسم المفرد متصل في نفسه فجاز ان لا يكون شيء من هذه الاجسام المحسوسة الا مركبا ويكون اختلاف اشكاله لانتقال الاجزاء سيما ان سمعت واما الجسم المفرد فلا يختلف اشكاله المقدمة الثانية قد سمعت ان الجسم التعليمي كمية قايمة بالجسم الطبيعي ممتدة في ساير الجهات ثم انها لا تمتد في تلك الجهات الى غير النهاية بل لا بد من انتهائها ففي كل جهة ينتهي يعرض السطح لانها لما ارتفع منها جهة بقي امتداد في جهتين وهو السطح وانه لا يذهب في جهة الى غير النهاية بل ينتهي ففي اي جهة ينتهي بقي امتداد في جهة اخرى هو الخط وعند انتهائه يعرض النقطة فالجسم التعليمي ينتهي عند السطح وهو ينتهي عند الخط الفاني عند النقطة فلا يكون السطح جزءا من الجسم التعليمي ولا الخط جزءا من السطح ولا النقطة جزءا من الخط لما قد ظهر من انقطاع كل منها عند الآخر بل عارض له من حيث نهايته واذا عرفت هذا فنقول لما ثبت ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة بغير النهاية لزم من ذلك ان يكون الجسم التعليمي كذلك ضرورة انه ينقسم بانقسام الطبيعي وان يكون السطوح والخطوط كذلك لانها عارضة له وفيه منع لان انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال لو كان من الاعراض السارية والسطوح والخطوط ليست كذلك وايضا تفاصيل هذه المقادير غير لازم لما قد بان من ان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام الخارجي فجاز ان يكون المقادير مشتملة على الاجزاء ويكون الجسم الطبيعي مع ذلك متصلا

لا جزء له اصلا ثم انك ما علمت فيما سبق ان الجسم متصل في نفسه يحتمل القسمة
الى غير النهاية وما كنت علمت ان هذه المقادير كذلك متصلة في انفسها محتملة للقسمة
الغير المتناهية وكان الواجب ان يقول مما علمت من حال احتمال الجسم لكن لما كان
احتمال الجسم ملزوما لاحتمال المقادير اورد اللازم واراد الملزوم فقال
مما علمت من حال احتمال المقادير بدل قوله من حال احتمال الجسم تنبيها على الملازمة
بينهما وانما لم يصرح بالملازمة ولم يقل ستعلم مما علمت من حال احتمال الجسم قسمة
بغير النهاية ان مقادير كذلك كما قال الحركة والزمان كذلك لان حصول العلم
باحتمال المقادير يتوقف بعد العلم باحتمال الجسم على العلم بوجود المقادير ولم
يثبت بعد والمقصود من الفصل انه لما كان الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية
وجب ان يكون الحركة والزمان ايضا قابلين للانقسامات الغير المتناهية لان
الحركة والزمان مع المسافة متطابقة في العقل حتى ان كل قطع يفرض في المسافة
يفرض بازائه قطع في الحركة وفي الزمان فالحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى
كلها والحركة الى ثلث المسافة ثلث الحركة الى كلها وزمان الحركة الى نصف المسافة
نصف زمان الحركة الى اخرها والى الثلث ثلث فكما ان المسافة قابلة للقسمة
الغير المتناهية كذلك الحركة والزمان قابلان للقسمة الى غير النهاية فان قلت
ان اريد بالحركة ما هي بمعنى القطع وبالزمان ما هو مقدارها فهما امران لا وجود لهما
الا في الوهم فلا يكون البحث عنهما من مقاصد العلم وان اريد بالحركة معنى التوسط
وبالزمان قدره فهي آنية وهو آني لا ينطبقان على المسافة ويمتنع انقسامهما
فضلا عن الانقسام بانقسام المسافة فنقول المراد معنى القطع ومقداره
وكانه اليه اشار بقوله مع ذلك لتطابقهما في العقل لكنهما امتدادان في العقل
يحكم العقل بانه اذا فرض في احدهما قطعا انقسم الى جزئين لا يجتمعان معا في
العقل اذ هما موجودان معا فيه بل في الخارج بمعنى ان الجزئين لو وجدا في الخارج
لا يكونان معا بل يكون احدهما متقدما والاخر متاخرا فبالضرورة لا يحصل
شيء منهما في الوهم الا اذا كان في الخارج امر غير قار الذات يحصل بحسب استمراره
وعدم استقراره في العقل هذا الامتداد فحصول هذا الامتداد عند
الذهن ادل دليل واعدل شاهد على وجود ذلك الامر الغير القار في الخارج
فوجب البحث عن احوالهما لبينة على اثباتهما وادق تبين ان الحركة والزمان

امتدادان

امتدادان متصلان نظرا الى انقسامهما الى الماضي والمستقبل والحال لا
يصح لان الحال حد مشترك بين الماضي والمستقبل والحدود المشتركة بين
المقادير لا يكون اجزاء لها فان الحد المشترك بين الخطين مثلا لو كان نوعا من الخط
لكان اذا نصف خط كان الحد المشترك بين النصفين خطا ثالثا فيكون التنصيف
تثليثا ويزداد ما ازداد ولا نزاع في ان الحال حد مشترك بين الماضي والمستقبل
فان من الجائز ان يتوسط مقدارين ولا يكون حدا مشتركا بينهما لانا نقول
الشيء اذا كان غير قار الذات لا يكون اجزاؤه مجتمعة في الوجود بل كلما فرض فيه قسمة
يكون احدهما متقدما والاخر متاخرا فلا جزء للحركة والزمان الا المتقدم و
المتاخر والماضي والمستقبل وعند هذا ظهر فساد معارضة الامام لانها
مبنية على وجود الحركة في الحال وقد ثبت ان الحال ليس من الازمنة والحركة
زمانية قوله المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى قد علمت ان الجسم متصل

مبحث اثبات الهيولى

واحد في نفسه فاما ان يكون الجسم مجرد تلك الهوية الاتصالية التي يمكن ان
يفرض فيها ابعاد ثلثة متقاطعة واما ان يكون فيه وراء تلك الهوية الاتصالية
شيء آخر يقبلها ويقبل الانفصال او هو هو بعينه فذهب المتقدمون كافلاطون
وشيعته الى ان الجسم ليس الا ذلك المتصل وهو بسيط في نفسه لا تركيب فيه
البتة وذهب جماعة من المتاخرين كالشيخ وغيره الى ان الجسم مركب من
الصورة الاتصالية وشيء آخر قابل لها هو الهيولى فآخر ما ينحل اليه الاجسام
اجسام بسيطة عند افلاطون واجزاء غير اجسام عند غيره اما الهيولى والصورة
على مذهب الشيخ واما جواهر فردة عند آخرين والغرض من الفصل اثبات الهيولى
والمقدار هو الكمية لغة والكمية المتصلة اصطلاحا والثخن يقول بالاشتراك
على معنيين على حشو ما بين السطوح وعلى الامر الذي يقابل رقة القوام
اي غلاظ القوام وفي النسخة الاخرى وعلى حشو ما بين السطوح اذا كان
صعب الانفصال وهو غلاظ القوام والامر الذي يقابل رقة القوام
الثخين يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل الجسم
التعليمي يفصله عن السطح والخط وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام فان قلت
الجسم التعليمي هو حشو بين السطوح لا ذو حشو انما ذو الحشو الجسم
الطبيعي فالاولى ان يفسر الثخين بكون الشيء حشوا بين السطوح حتى يستقيم

فنقول المراد بالحشو المصحح لا غير المصحح وهو التخلل والتوسط بين السطوح
واما التخلل بين السطوح فهو الجسم التعليمي ولهذا حمله ايضا على غلظ القوام
لا على الغليظ والاتصال ايضا يقال بالاشتراك على معنيين غير اضافي فهو كون
الشيء بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء يشترك في الحدود والحد المشترك بين الشيئين
هو ذو وضع يكون نهاية لاحدهما وبداية للاخر ومعنى الكلام انه يكون بحيث
اذا فرض انقسامه يحدث حد مشترك بين القسمين كما اذا فرض انقسام الجسم يحدث
سطح وهو حد مشترك بين قسميه او فرض انقسام الخط يحدث نقطة وهي حد مشترك
بين قسميه والمتصل بهذا المعنى يطلق على ثلثة امور احدها فصل الكم يفصله
من الكم المنفصل الذي هو العدد وثانيها الصورة الجسمية وانما يطلق
المتصل عليها لانها مستلزمة للجسم التعليمي المتصل فسميت بها تسمية
الملزوم باسم اللازم وثالثها الجسم وانما اطلق عليه المتصل لانه انما اطلق
المتصل على الصورة الجسمية والمتصل ذو الاتصال وكانت الصورة
ذات الجسم التعليمي اطلق الاتصال على الجسم التعليمي فاطلق الاتصال
على الصورة ايضا اطلاقا لاسم اللازم على الملزوم ولما اطلق الاتصال على
الجسم التعليمي وعلى الصورة اطلق المتصل على الجسم لانه ذو اتصالين و
اضافي وهو امران اتحاد النهايات وكون الشيء يتحرك بحركة آخر وههنا معنى
آخر لم يذكره وهو كون الشيء ذا جزء بالقوة لكن لما كان لازم المعنى الاول وملازمة
مساوية اكتفى به فالمقدار في قول الشيخ اريد به الكم لا الكم المتصل والا لكان
المتصل بعده مكررا مستدركا وهو جنس للجسم التعليمي والمتصل فصل له يفصله
عن العدد والثخين فصل آخر يفصله عن الخط والسطح فيكون المجموع حدا للجسم
التعليمي وكانه قال قد علمت ان للجسم جسما تعليميا فاقام حده مقامه وكان
سائلا يقول المتصل اعم من الثخين وقد تقرر في موضعه ان الاعم يجب تقديمه
فما باله اخره عن الثخين اجاب بانه لما حاول تفهيم مناظرته اعني المقادير بالجزء
وكان الثخين عندهم اعرف قدمه لان الاعرف اقدم في التعريف فان قلت كيف
علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا وما علمنا ذلك فيما قبل اجاب بقوله
معلوم مما ذكره من قبل لانه ثبت بالبرهان ان الجسم متصل واحد ولا شك في كونه
ذا كمية وثخانة فهنالك كمية واحدة متصلة ثخينة فان قلت هب ان هنالك
كمية

كمية متصلة ثخينة هي الجسم التعليمي لكنه لا يكفي ذلك فيما علمنا بان للجسم جسما
تعليميا وانما كان يكفي لو علمنا مغايرته للجسم الطبيعي فانه ما لم يعرف مغايرته
اياه لم يمكن اثباته له والا لزم اثبات الشيء لنفسه لكنا ما علمنا ذلك فيما قبل
فلا يصح قوله قد علمت اجاب بانه من الواضح البين ان الجسم جوهر وهذه
الامور اي الكمية المتصلة الثخينة اعراض فمن الواضح انه مغاير لها فالحاصل
ان الواضح في معرض المعلوم فكانا كنا قد علمنا ذلك فيما قبل على هذا يكون
قوله بعد ذلك وكونه شيئا من شانه الجسم التعليمي الى آخره مستدركا
زايدا لتمام الكلام دونه ولا يخفى ان هذا التوجيه مع انه مشتمل على استدلال
غير تام لان الكمية المتصلة الثخينة على تقدير انها هي الجسم الطبيعي كيف
يكون عرضا فاثبات المغايرة لعرضيتها مصادرة على المطلوب بل الاوجه في
هذا المقام ان يقال جوهرية الجسم واضح شيء له وكونه ذا جسم تعليمي ام
غير جوهري متحصل بجوهريته ومن المعلوم بالبديهة المغايرة بين الشيء
وبين ما يحصل له لانا نقول هذا التوجيه مع اشتماله على المصادرة على المط
فاسد لفظا ومعنى اما لفظا فلان الواو في قوله وكونه شيئا من شانه لا معنى له
ح فالواجب ان يكون بالفاء ليكون بيانا للمغايرة واما معنى فلان الجسم
التعليمي عرض والماخوذ من العرض لا يكون فصلا لجوهر واما فصل الجسم
كان فيما قبل هو القابل للابعاد والا كان هو فصل الجسم التعليمي فالحكم بين الطرفين
وقد سمعت في ذلك كلاما والاصوب ان يقال لما علمنا ان الجسم متصل واحد
في نفسه وعلمنا تبدل الاشكال عليه مع بقائه بعينه جزمنا ان هناك امرا
باقيا وامرا مختلفا وهو الجسم التعليمي وكان علمنا باتصال الجسم كافيا في
علمنا بان للجسم جسما تعليميا وحيث علمنا ذلك فقد علمنا هذا لا يقال هذه
المقدمة لا دخل لها في الاستدلال فيكون مستدركا لانا نقول كما ان المط
من الدليل ان في الجسم شيئا غير صورته الجسمية كذلك المطلوب منه ان يكون
ذلك الشيء غير صورة صورتها اعني الجسم التعليمي وذلك يتوقف على
ان للجسم جسما تعليميا قال الشيخ وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك قال
الامام لفظة قد يفيد جزئية الحكم وانما اورد الحكم جزئيا لان بعض
الاجسام لا يعرض له انفصال كالافلاك وفيه نظر لان قد لا يفيد الا بعض

الاوقات لا تبعيض الحكم بمعنى ان الكلام ليس الا ان الجسم يعرض له الانفصال في بعض
الاوقات لا ان بعض الاجسام يعرض له الانفصال واعترض الشارح بانه لا بد لا
ان يعرض لها الانفصال او اقله الوهمي لاجل ان ذواتها هذا البرهان كما يجي بيانه
وهو ليس بوارد لان الشيخ لم يقتصر على الانفصال بل ذكر الانفكاك ايضا والفلك
لا يقبل الانفصال لا الانفكاك ثم قال والصواب انه انما جعل الحكم جزئيا لان بعض
الاجسام لا يعرض له الانفصال الخارجي بل بسبب من الواجب ان يكون شيء
من الاجسام بحيث لا يطرء عليه اسباب الانفصال والا لحصل جميع الانفصالات
الممكنة في الجسم بالفعل وانه محال وهذا ايضا بناء على ان قد يفيد جزئية الحكم وحاصل
ما ذكره الشيخ في هذا المقام ان الجسم متصل واحد في نفسه قابل للانفصال
فاذا طرء عليه الانفصال فلا شك انه لا تبقى تلك الهوية الاتصالية بعينها بل تبطل
وتحدث هويتان اخريان اتصاليتان ثم اذا اتصلتا بطلتا وحدثت هوية
اخرى اتصالية فلا بد هناك من امر يكون محلا لتلك الهوية الاتصالية تارة
وللهويتين الاتصاليتين اخرى وهو هيولى الا ان في اثبات هذا اشكالا لجواز
ان يكون الهوية الاتصالية قائمة بذاتها فتنعدم وتحدث هويتان اخريان ويتصلان
فتحدث هوية اخرى اتصالية كما يقول ابو العظيم افلاطون ومما يؤيد هذا الاحتمال
ان الهوية الاتصالية هي التي يمكن ان يعرض فيها ابعاد متقاطعة على زوايا قائمة
فيكون متحيزة بذاتها والمتحيز بذاته يجب ان يكون قائما بذاته وكان في منعه مكابرة
ووجه التفصي عن هذا الاشكال انه اذا انفصل الجسم المتصل الى جسمين او
اتصل جسمان واحدا فلا يمكن ان يقال قد انعدم بالكلية الجسم المتصل بالمرة وحصل
متصلان آخران وانعدما بالكلية وحصل متصل واحد من لا شيء فانا ندرك
بالضرورة التفرقة بين انعدام الجسم وانفصاله الى متصلين وبين انعدامهما
واتصالهما فاذن وجب ان يكون هناك امر موجود باق في الحالين وذلك
الامر ليس هو تلك الهوية الاتصالية او الهويتين الاتصاليتين لانعدامهما بالضرورة
فتعين ان يكون هناك امر وراء الهوية الاتصالية يتوارد عليه هي والهويتان
الاتصاليتان فدقيق النظر هو الذي وجب ان يكون المتحيز بذاته قائما
بغيره لا يقال هذا مشترك الالزام على تقدير القول باتصال الجسم في نفسه
لانه اذا انفصل الجسم المتصل الى جسمين متصلين فلا يخلو اما ان يكون ثمة

هنا

هذا عين مادة ذلك او لا يكون فان كان يلزم ان يكون شيء واحد بالتشخص
موجودا في حينين موصوفا بالجسمين وانه محال بالضرورة وان كان مادة هذا غير
مادة ذلك فاما ان يكون المادتان موجودتين في ذلك الجسم المتصل فيكون مشتملا
على الجزء بالفعل وقد فرضناه متصلا في نفسه هذا خلف واما ان لا يكونا موجودين فيه
بالفعل ثم صارتا موجودتين فانعدمت مادة الجسم المتصل بانعدام اتصاله
وهو انعدام الجسم بالكلية لانا نقول المادة شخص هو عند الانفصال هو عينه
عند الاتصال لكنه ليس واحدا ولا متعددا في ذاته بل بالعرض واحد عند الاتصال
الواحد ومتعدد عند الاتصالين اذا ثبت هذا التصوير فنقول لا نم ان
المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا
على الجزء بالفعل وانما يلزم لو كانتا موجودتين بالفعل مادتين وليس كذلك
بل هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء
بالفعل فيه هذا كله اذا قلنا بان الجسم غير مشتمل على الاجزاء بالفعل اما اذا قلنا بانه مشتمل
على الاجزاء كان اتصاله عبارة عن اجتماع الاجزاء وانفصاله عن تفريق الاجزاء و
الامر الثابت في الحالين هو الاجزاء فلا يثبت هناك هيولى ولا صورة فتحقيق ان
مدار البرهان على هذا الاصل وتقريره حسبما ذكره ان الجسم متصل في نفسه
فقابل يعرض له الانفصال فيكون ممكن الانفصال قبل حدوث الانفصال وهو قوة
الانفصال فيكون للجسم قوة الانفصال لكن الهوية الاتصالية ليس لها قوة الانفصال لا
لاستحالة اتصاف الشيء بمقابله فاذن هناك امر وراء الهوية الاتصالية يقبل
الاتصال والانفصال وهو الهيولى قال الشيخ ونعلم ان المتصل بذاته غير القابل
للاتصال والانفصال اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية فانها متصلة بذاتها
اي علة لجسمية الجسم التعليمي على ما عرفت في المبحث السابق وذلك لامتدادها بنفسها
الى الهوية الاتصالية امكن ان يفرض فيها ابعاد متقاطعة فانها هي الباقية
بعينها مع توارد المقادير ولو قلنا المراد بالجسم التعليمي الذي هو ايضا متصل
بذاته لكان البرهان بحاله فانه يمكن ان يتوهم كان في الجسم قوة الانفصال لكن الجسم
التعليمي ليس له قوة الانفصال فيكون في الجسم شيء آخر له قوة الانفصال والاتصال
الا ان الحق حمله على الصورة الجسمية اذ المطلوب ان في الجسم شيئا آخر غير الصورة
الجسمية لا ان ذلك الشيء غير مقدارها فالكلام ليس في اثبات المغايرة بين الهيولى

وصورة الصورة بل المغايرة بين الهيولى والصورة وفيه منع لجواز ان يكون
المغايرتان مطلوبتين بالدلالة لاتتم الا بهما جميعا لان غير الصورة الجسمية لا
يجب ان يكون هو الهيولى لجواز ان يكون هو الجسم التعليمي على ما قال قبولا يكون بعينه
الموصوف بالامرين لان القابل بالحقيقة لابد وان يجتمع مع المقبول ولهذا لم يقل فيما
قبل انه قد يقبل انفصالا بل قد يعرض له انفصال وعلى ما قوله فاذن قوة هذا القبول
غير وجود المقبول فكلام الشارحين صريح في ان المقبول هو الانفصال وبيانه انما
لاثبات المغايرة بين القوة والوجود يدل على ان المقبول هو الانفصال وبينهما منافاة
والجواب عنه ان الانفصال اذا طرأ فالمقبول ليس نفس الانفصال لانه عدم والعدم
لايكون مقبولا بل المقبول بالحقيقة انما هو الجسميتان الحادثتان عند الانفصال
فلا يكون المقبول عند الانفصال الا الصورة الجسمية وهيئتها الشكل السابع
لوجودها وصورتها الجسم التعليمي لوجهين اما اولا فلانه يثال الصورة الجسمية
مساو لها في جميع اقطارها حتى كانه قالبها واما ثانيا فلان الاجسام التعليمية
قد يتوارد على الصورة الجسمية وهي هي كما ان الصورة الجسمية تتوارد على الهيولى
وهي هي بعينها وهذا ايضا يدل على ان الشيخ انما عنى بالمتصل بذاته الصورة الجسمية
لانه لو اراد به الجسم التعليمي لم يمكن حمل صورته عليه وبقي بلا معنى وانه خبير
بانه انما يتم اذا كان المقبول هو المتصل بذاته لكن المقبول على ما فسره هو الصورة
الجسمية عند الانفصال والمتصل بذاته ما هو قبل حدوث الانفصال فلا يلزم
من كون المقبول الصورة الجسمية ان يكون المتصل بذاته ايضا الصورة الجسمية
قال الامام هاهنا امران احدهما ان قوله فاذن قوة هذا القبول مشعر بانه نتيجة
قياس مذكور فما ذلك القياس وثانيهما انه وان كان حقا ان قوة القبول غير
وجود المقبول لكن لا حاجة في اثبات المطلوب الى ذلك لانا اذا بينا ان الجسم يعرض له
الانفصال وان القابل للانفصال ليس هو الاتصال لزم من ذلك وجود شيء آخر
يقبل الانفصال من غير احتياج الى بيان المغايرة بين قوة قبول الانفصال
وفعله فالجواب عن الاول كما مر في الشرح وعن الثاني ان اثبات الهيولى لا يمكن
الا بتلك النتيجة لانا اذا قلنا الجسم يعرض له الانفصال فانما يمكن اثبات
المادة لو استدعى الانفصال محلا موجودا لكن الانفصال عدم والعدم
لا يحتاج الى محل موجود اما اذا بينا ان قوة قبول الانفصال مغايرة لنفس

الانفصال

الانفصال وهذه القوة امر ثبوتي فيستدعي محلا موجودا وليس هو الاتصال
فثبت شيء آخر هو الهيولى قال الشارح اما ان قوله فاذن قوة هذا القبول
نتيجة قياس مذكور بالقوة فلا احتياج الى التزام تقدير القياس لان المغايرة
بين القوة والوجود بالفعل ظاهرة وعلى هذا لا يبقى لقوله فاذن معنى واما
ان المطلوب لا يحصل بمجرد الانفصال فليس كذلك لان الانفصال ليس عدما بل عدم
ملكة واعدام الملكات لها حظ من الوجود ولا نسلم ان الانفصال عدم ملكة
بل لا معنى له الا زوال اتصال الجسم فلا يستدعي محلا موجودا لانا نقول قد
ثبت فيما سبق ان انفصال الجسم المتصل ليس هو انعدام ذلك المتصل بالمرة
بل هو انعدام الاتصال عن شيء في ذلك المتصل من شانه الاتصال
فلا بد له من امر كان موصوفا باتصال ويكون موصوفا باتصالين
واما بيان المغايرة بين القوة والوجود فلفائدة ان احدهما ادخل
ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج الى الهيولى لان قوة الانفصال
اذا استدعت وجود الهيولى وكل جسم من الاجسام له قوة الانفصال
فيكون الهيولى موجودة في كل جسم فيكون البرهان كليا وفيه نظر لانه
لو كان المراد ذلك لكان السؤال لانا لنا ان لهذا الفصل بل
الانفكاك وليس كل جسم له قوة الانفكاك والتفصيل هناك
اما ذكرنا ان وجوه الانفصال لا تثلث الفك واختلاف
العرضين والوهم والغرض فالانفصال الانفكاكي لما كان
رافعا للاتصال الجسمي في الخارج لم يكن بد من شيء آخر غير الاتصال
قابل له واما الانفصال بحسب الوهم فهو ليس برافع الاتصال
في الخارج فلا يستدعي شيئا آخر في الخارج بل في الوهم اللهم الا اذا
اذا ثبت ان الانفصال الوهمي مستلزم للانفصال الانفكاكي
ولم يثبت بعد واما اختلاف العرضين فان قلنا انه يوجب
الانفصال في الخارج فهو يثبت الهيولى والا فلا الفائدة الثانية
انه لو استدل بنفس الانفصال على وجود الهيولى فربما يسبق الى
الوهم ان وجود الهيولى مخصوص بحالة الانفصال بخلاف ما اذا
الانفصال فانه لما اوجب وجود الهيولى يثبت وجود الهيولى قبل الا

ايضا وهذا انما يتم اذا كان الاستدلال بامكان الانفصال وليس كذلك بل
بقوة الانفصال فيها سبق الى الوهم ايضا ان الهيولى موجودة حال عدم
الانفصال فقط على ان الكلام ليس في اثبات قوة الانفصال بل في المغايرة
بين قوة الانفصال والصورة الجسمية عند حدوث الانفصال
وما ذكره الشارح لا يعطي الا الفايدة الاولى فالسوال باق كما كان واعلم
ان قوله فاذن قوة هذا القبول مشتمل على ثلث مقدمات احديها ان
قوة قبول الانفصال غير وجود الانفصال وثانيها ان قوة قبول الانفصال
غير الشكل وثالثها ان قوة قبول الانفصال غير المقدار والمقدمة الاولى
وان فرضنا ان لها مدخلا في الاستدلال الا ان المقدمتين الاخيرتين لا
مدخل لهما فيه اصلا بل لا طايل تحتهما والعجب من الشارحين انهما بالغا في
توجيه المقدمة الاولى ولم يخطر ببالهما ان المقدمتين الاخريين لهما باب العايض
قوله وتلك القوة لغير المتصل بذاته معنى قوله وانت تعلم ان المتصل بذاته غير القابل
للاتصال والانفصال والصواب في توجيه الكلام ان يقال المراد بالمتصل بذاته
ما هو اعم من الصورة الجسمية والجسم التعليمي والمقبول بالفعل هو الصورة
الجسمية قبل الانفصال لا بعد الانفصال فان الجسم قبل حدوث الانفصال
امر له امكان قبول الانفصال ومقبوله بالفعل هو الصورة الجسمية واما
الانفصال فهو ليس بمقبول بالفعل في هذه الحال بل بالامكان فاذا عرفت هذا
فنقول الجسم يعرض له الانفصال والانفكاك ولما كان المتصل بذاته غير القابل
للاتصال والانفصال اذ لا يكون قوة قبول الانفصال الا في محل فقوة قبول الانفصال
غير الصورة الجسمية وغير شكلها وغير مقدارها فانها متصلة بذاتها
والمتصل بذاته لا يقوى على قبول الانفصال لا شرط اذا وجد الانفصال انعدم
المتصل بذاته كما يبطل الجسمية بحدوث جسميتان اخريان كذلك يبطل
الشكل والمقدار ويحدث شكلان ومقداران آخران فلما استحال ان يكون
المتصل بالذات قابلا للانفصال استحال ان يكون الذي يمكن ان ينفصل هو
المتصل بالذات فوجب ان يكون هنا امر آخر غير الصورة الجسمية وشكلها
ومقدارها له قوة قبول الانفصال واليه اشار بقوله تلك القوة لغير ما هو
المتصل بذاته كان تلك القوة لغيره لا محذور وهو الهيولى وعلى هذا كان ايراد

القائل

القائل كان اولى واظهر لان الاستدلال بقوة الانفصال تنبيه على ان اثبات
الهيولى لا يحتاج الى الانفصال بالفعل في الخارج بل يكفي فيه امكان الانفصال
الخارجي حتى ان كل جسم يمكن انفكاكه يكون مشتملا على الهيولى وان لم ينفصل
بالفعل اصلا وسيظهر فايدة هذه الكلية فيما بعد قوله واعلم ان الاهم في
هذا الباب جواب سوال من يمايورد ههنا ويقول لم لا يجوز ان القابل للانفصال هو
الهيولى فلم لا يجوز ان يكون هو نفس الجسم والانفصال والاتصال عرضين متعاقبين
عليه وهذا السوال بين البطلان لانا لما بينا ان الجسم متصل في نفسه واردنا
ان هنا هوية اتصالية وقع الكلام في ان الجسم هل هو تلك الهوية الاتصالية
فقط او فيه وراء تلك الهوية الاتصالية شيء آخر قابل لها ثم اذا اوردنا الانفصال
ومن المعلوم بالضرورة ان تلك الهوية الاتصالية لا يبقى بعينها مع الانفصال
فقد علمنا انها ليست قابلة للانفصال قطعا بل القابل للانفصال شيء آخر ومن
كان السائل توهم ان الجسم هو الهيولى يتوارد عليها الاتصال والانفصال وهو
توهم فاسد واجاب الشارح بان موضوع الاتصال والانفصال ليس بجسم
واخرى بان الاتصال ليس عرضا اما تحرير الجواب الاول فهو ان موضوع
الاتصال والانفصال ليس في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة وكل جسم فهو في
ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة فموضوع الاتصال والانفصال لا يكون
جسما اما الصغرى فلان موضوع الاتصال والانفصال يجب ان لا يكون
في ذاته متصلا ولا منفصلا والا لما لم يكن في ذاته متصلا لا يكون في ذاته بحيث يفرض
فيه الابعاد الثلثة بالضرورة واما الكبرى فظاهرة فقد بان ان الجسم متصل
في نفسه قابل للانفصال الا بالمجاز بمعنى انه يعرض له الانفصال واما تحرير الجواب
الثاني واليه اشار بقوله والذين يجعلون المتصل عرضا فهو ان الاتصال امر ذاتي
للجسم لانه لو لم يكن الجسم في ذاته متصلا لم يكن في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة
فلا يكون الاتصال عرضا واردا عليه والا لتقوم الجوهر بالعرض الوارد عليه وانه
مح وفي الجوابين نظر وقد يجاب عن السوال بوجهين آخرين احدهما ان الاتصال لو كان
عارضا للجسم فاذا قطعنا النظر عنه فاما ان لا يكون في الجسم اجزاء فهو متصل
في نفسه لم يكن الاتصال زايدا عليه واما ان يكون فيه اجزاء فيكون الاتصال عبارة عن
اجتماع تلك الاجزاء وليس كذلك وثانيهما ان الاتصال امر ذاتي للجسم مقوم لان الجسم

متعددا

لم يكن متصلا في نفسه كان في نفسه منفصلا وانه باطل ولا ينتقض الوجهان بالهيولى لان الهيولى ليس لها في نفسها وجود فضلا عن الاجزاء والانقسام الذي يعرض لها انما يستفيد من الصورة الجسمية فيكون الاجزاء لها انما هي من قبل الصورة الجسمية لا في نفسها نعم يمكن ان يتوهم على الوجه الاول ان المراد بقولكم الجسم مع قطع النظر عن الاتصال اما ان يشتمل على الاجزاء او لا يشتمل انه مشتمل على الاجزاء في نفس الامر او لا وانه مشتمل على الاجزاء او بحسب الملاحظة والاعتبار والفرض فان اريد تم الاول فلا نم انه لو لم يشتمل على الاجزاء في نفس الامر يلزم ان يكون متصلا في نفسه وانما يلزم ذلك لو كان تجريد النظر عن العارض موجبا لرفعه وليس كذلك فجاز ان يجرد النظر عن الاتصال ويكون عارضا له في نفس الامر وان اريد تم الثاني فلا نم انه لو كان مشتملا على الاجزاء لكان الاتصال اجتماعيا وانما يكون كذلك لو كانت الاجزاء متحققة في نفس الامر مع اتصالها وهو ممنوع وعلى الوجه الآخر انه لا يلزم من عدم كون احد المتقابلين مقوما كالسواد والبياض والوحدة والكثرة وغيرها

الشارح وايضا ينبغي ان يعلم ستعلم ان الصورة علة لوجود الهيولى فالتحيز للهيولى وكونها ذات وضع والوحدة والتعدد وغيرها من العوارض لا يعرض للهيولى لذاتها بل بتبعية الصورة وفرق بين الصورة وهي حالة وبين السواد مثلا وهو حال من هذه الجهة فان كون السواد مشارا اليه بالاشارة الحسية متحيزا انما هو بتبعية محله وكون الهيولى مشارا اليها متحيزة انما هو بتبعية حالها فهي انما تكون متصلة او منفصلة واحدة او متعددة بالعرض لا بالذات بل الجامع الاتصال والانفصال وهي هي بعينها بخلاف الجسم والصورة فان الاتصال لما كان ذاتيا لها لم يجتمع مع الانفصال بل اذا طرأ عليهما الانفصال انتفيا وحدثت صورتان اخريان وجسمان آخران والهيولى حال الانفصال هي بعينها حال الاتصال وهذا هو مناط الشبهة الموردة ههنا فاذا قيل لا شك ان الجسم قبل ورود الانفصال مادته واحدة ثم اذا عرض له الانفصال تعددت وصارت مادتين لجسمين فلو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها محوجا الى مادة لكان تعدد المادة بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها محوجا الى مادة اخرى وهلم جرا فنقول الصورة الجسمية لما كانت واحدة بذاتها كان تعددها مقتضيا لفنائها لا محالة فاحتاجت الى المادة بخلاف المادة فانها ليست واحدة بذاتها بل بحسب

وحدة

وحدة الصورة فاذا تعددت لم ينعدم بل حل فيه صورتان وهي هي بعينها غاية ما في الباب انه كانت الوحدة عارضة لها اولا ثم التعدد عارض وقد عرفت الاشارة الى المغالطة وعارض الامام بانه لو وجدت الهيولى فاما ان يكون متحيزة او لا يكون والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو كانت متحيزة فاما ان يكون تحيزها بالاستقلال او على سبيل التبعية فان كانت بالاستقلال لكانت الجسمية مشاركة لها لانها ايضا متحيزة بالاستقلال فيكون حلول الجسمية فيها جمعا بين المثلين وايضا لا يكون احدهما بالحالية والآخر بالمحلية اولى من العكس وايضا ان احتاجت الهيولى الى المحل لزم التسلسل وان لم يحتج الى المحل كانت الجسمية غنية عن المحل لانهما مثلان وان كانت الهيولى متحيزة تبعا للتحيز الجسمية كانت الهيولى صفة والجسمية موصوفة اذ لو جاز ان يكون الامر بالعكس فليجز كون الجسم حالا في اللون او الطعم او غيرهما وان كان حصولها في الحيز تبعا لحصول الجسم فيه واذا كانت الهيولى صفة للجسمية استحال حلولها في الهيولى واما الثاني فلان الهيولى لو لم يكن حاصلة في الحيز لا بالاستقلال ولا بالتبعية مع ان الجسمية مختصة بالحيز استحال ان يكون الجسمية حالة في الهيولى لانا نعلم بالضرورة ان المختص بالجهة والحيز يستحيل ان يحصل فيما لا اختصاص له بالحيز والجهة والا فليجز ان يحل الاجسام باسرها حالة في ذات الباري تعالى وان لم يكن له اختصاص بجهة لا بالذات ولا بالتبعية والجواب انا لا نم ان الهيولى لو كانت متحيزة بالاستقلال لكانت الجسمية مشاركة لها فان الاتحاد في بعض اللوازم لا يوجب الاتحاد في الماهية فاللوازم الثلثة المذكورة غير لازمة اصلا وسلمناه لكن لا نم انها لو كانت متحيزة بالتبعية كانت صفة للجسمية بل هي موصوفة بها وتحيزها بشرط حلولها والمنعان وان كانا واردين على القسمين من حيث البحث لان القسم الاول لما كان باطلا في نفس الامر اقتصر الشارح على الثاني وقال التحيز غير مستقل مشتملة على اقسام منحصرة فان المتحيز على ثلثة اقسام اما ان يكون متحيزا بالاستقلال واما ان يكون متحيزا بالتبعية اما على سبيل حلوله في الغير او على سبيل حلول الغير فيه فلا يلزم من عدم تحيز الهيولى بالاستقلال تحيزها على سبيل حلولها في الجسمية بل ربما يكون تحيزها بشرط حلول الجسمية فيها على ما هو الواقع قال الشيخ وهم وتنبيه ولعلك تقول تقرير الوهم ان الدلالة المذكورة على وجود الهيولى انما يتم فيما يقبل الانفصال الانفكاكي وليس يجب ان يكون كل جسم كذلك فان من الاجسام

ما يمتنع عليه الانفكاك كالفلك حاصل كلام الشيخ في الجواب ان الامتداد الجسماني طبيعة
واحدة نوعية وتبين لحيلة سلكي بعض الصور الى المادة فليكن محتاجا في جميع
الصور اليها لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف فاذا قلنا ان الامتداد الجسماني
طبيعة نوعية لانه يختلف بالامور الخارجية دون الفصول وكلما اختلف بالخارج
دون الفصول فهو طبيعة نوعية اما الكبرى فظ واما الصغرى فلان جسمية
اذا خالف جسمية اخرى يكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة
فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية وهي امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية في
الخارج موجودة والطبيعة الفلكية مثلا موجودة اخرى وقد انضافت الى الطبيعة
القائمة المشار اليها هذه الطبيعة الاخرى في الخارج بخلاف المقدار الذي هو
ليس في نفسه شيئا محصلا ما لم يتنوع بان يكون خطا او سطحا اذ ليس للمقدار
موجودية والخطية موجودة اخرى بل الخطية بعينها هي المقدارية المحمولة عليه
فالجسمية مع كل شيء يفرض شيء متقرر هو جسمية فقط من غير زيادة واما المقدار
فلا يوجد مقدارا فقط بل محتاجا الى فصول حتى يوجد خطا متقررا او خطا او
سطحا هذا لما ذكره في الشفاء وظهر منه ان قوله يختلف بالخارجيات دون الفصول
بيان لنوعية الامتداد لا يقال لا شك ان الصورة الجسمية متعددة مختلفة
في الخارج فاما ان يكون عين الجسمية في الخارج او لا يكون فان لم يكن عين الجسمية
بل يكون الجسمية في الخارج موجودا وما به الاختلاف موجودا آخر فالموجود في الخارج
من الجسمية لا يكون الا مجرد الجسمية فيكون امرا واحدا بالذات وبالوجود موجودا
في محال متعددة وانه محال بالضرورة فان كان ما به الاختلاف عين الجسمية في الخارج
فالجسمية لا تحصل في الخارج الا بما به الاختلاف كالمقدار لا يتقرر في الخارج الا
بفصل فصل اذا ثبت هذا فنقول ان الجسمية طبيعة نوعية لكن لا نم وجوب
تساوي افرادها في الحاجة الى المادة وانما يكون كذلك لو كانت محتاجة الى المادة
لذاتها وهو مم لجواز ان يكون الاحتياج اليها للتشخصات فان الطبيعة النوعية مختلفة
بالتشخصات كما ان الطبيعة الجنسية مختلفة بالفصول وكما جاز اختلاف مقتضى
الطبيعة الجنسية بحسب اختلاف الفصول فلم لا يجوز اختلاف مقتضى الطبيعة
النوعية بحسب اختلاف التشخصات لانا نقول من المعلوم بالضرورة ان الحاجة
الى المادة وقبول الانفكاك ليس من جهة هذه الجسمية وتلك الجسمية وهذه

الجسمية

الجسمية انما هي طبيعة الجسمية وهيولاها فيما لم يكن للهيولى دخل في الحاجة
الى المادة كان الحاجة الى المادة لا يعرضها الا لذاتها فان قلت اذا ثبت ان الجسمية
محتاجة الى المادة لذاتها فما الحاجة الى بيان نوعيتها فان طبيعة اذا اقتضت شيئا
من حيث هي هي فذلك الشيء لا بد ان يكون متحققا في جميع افرادها سواء كانت
طبيعة نوعية او جنسية فنقول انما علمنا ليس الا ان الجسمية الخارجية
ليس احتياجها الى المادة من حيث تشخصاتها واما ان احتياجها الى المادة
من جهة فصلها فغير معلوم الانتفاء وانما نعلم اذا علمنا ان الجسمية طبيعة نوعية
فانها لو كانت جنسية لاحتمل بالذات ولم يكن احتياجها الى المادة للتشخص يكون
احتياجها لذاتها المتفقة في افرادها بخلاف ما اذا كانت طبيعة جنسية فانها
حينئذ يكون مختلفة الحقائق فيمكن افتراقها في اللوازم من جهة الفصول وان
لم يكن اختلافها من جهة التشخصات هذا هو نهاية التحقيق في هذا المقام
قال الشارح نبه الشيخ على هذا الوهم بان يتذكر ان طبيعة الامتداد الجسماني هوية
اتصالية لا تبقى مع ورود الانفصال عليها خارجا او وهما وان يتذكر ان
كل جسم محجوب بسطح فيه عرض يتلاقيا فيكون واجب القبول للانفصال
ولو في الوهم فلا بد ان يكون لكل جسم مشتملا على ما يقبل الانفصال اذ الحاجة
اليه ليست الا لكون الجسمية هوية اتصالية مع امكان عروض الانفصال لها
والاجسام متساوية في هذا المعنى وان كانت مختلفة في كون بعضها فلكيا
وبعضها عنصريا الى غير ذلك ونحن نقول اما اولا فليس لشيء من هذين التذكرين
في تنبيه هذا عين ولا اثر وهو شرح لا يطابق المتن بل هو ما ذكره بعينه لتتميم
البرهان وكلام الشيخ شيء آخر غير قفيه واما ثانيا فان عنى بقوله الاتصال لا
يبقى مع الانفصال الوهمي انه لا يبقى معه في نفس الامر فقد بان بطلانه وان عنى
انه لا يبقى معه في الوهم فاللازم ليس الا وجود الهيولى في الوهم وهو غير المطلوب والمط
وجود الهيولى في الخارج وهو غير لازم سلمناه لكن الاحتياج الى المادة فيما كان
بمعنى الجسمية فقط فما الحاجة الى بيان انها نوعية فاشتمل الكلام على خلل
عظيم واما قوله فقد بينا ان الطبيعة يكون باعتبار انه هو اشارة الى ما
ذكر في المنطق من ان الطبيعة تارة يوجد بشرط لا واخرى لا بشرط فان اخذت
بشرط لا فهو المادة وان اخذت لا بشرط يكون امرا مبهما غير محصل وهي الجنس

او محصلة وهي النوع وطبيعة الجسمية ليست مادة لانها محمولة على الجسميات
ولا شيء من المادة محمولة وليس جنسا لعدم تنوعها على ما ينضاف اليها محصلا
اياها وتعين ان يكون نوعية محصلة فان قلت لا نم انها متحصل بنفسها لم لا يجوز
ان يكون يحصلها بما ينضم اليها من الصور النوعية وكان الظاهر ذلك لان الجسم
طبيعة جنسية انما يتحصل ويتقرر بصورة فلكية وعنصرية ونقول اما ان الجسمية
طبيعة متحصلة بنفسها فقد بيناه واما ان الجسم جنس ففرق بين الجسمية والجسم
فان الجسمية في الخارج موجودة والمادة موجود آخر وقد حصل منهما الاحة
موجودة فالت هو الجسم والجسمية وان كانت متقررة في ذاتها ممتازة في الخارج عن
جميع ما ينضاف اليها من الصور والاعراض الا ان الجسم لا يتقرر ذاتا محصلا الا
اذا كان فلكا او عنصرا فلا يلزم من جنسية الجسم جنسية الجسمية ثم لما كان لك
يقول الكلام قد تم عند قوله لانها طبيعة نوعية فما الفايدة في قوله بالخارجيات
دون الفصول مع ان الطبايع النوعية لا يكون الا كذلك فالجواب انه جواب النقض
بالطبيعة الجنسية فانه لما قيل الامتداد طبيعة واحدة نوعية فتتشابه مقتضاها
امكن ان يقال الطبيعة الجنسية ايضا واحدة وليس يتشابه مقتضاها فلم لا يجوز
ذلك في الطبيعة النوعية فجوابه الفرق بان الطبيعة النوعية لما لم يختلف الا بالخارجيات
اذا اقتضت شيئا من حيث هي اقتضت مع جميع الخارجيات بخلاف الطبيعة الجنسية
فانه لا يقتضي شيئا من حيث انها غير محصلة وانما يقتضي شيئا اذا تحصلت
بفصل فهي تقتضيه مع غير ذلك الفصل وهذا ليس بشيء لان المراد بقوله الطبيعة
الجنسية غير محصلة انها غير محصلة في الخارج فهو ممنوع لاتحاد الجنس والنوع
في الوجود وان اراد انها غير محصلة في العقل فلا نم انها لا يمكن ان تقتضي شيئا في
الخارج والكلام في الاقتضاء الخارجي وكيف يكون كذلك وهم قد صرحوا بان الشيء
اذا كان ثابتا للاعم والاخص كان للاعم اولا وبالذات ولا للاخص ثانيا وبالعرض كالتحيز
اذا ثبت للجسم والانسان فالمقتضي للتحيز هو الجسم اولا فقد ظهر ان الطبيعة
الجنسية يمكن ان يقتضي شيئا على ان الفرق ليس مبنيا على وجوب اختلاف مقتضى
الطبيعة الجنسية بل على جوازه قال الامام لا نم ان طبيعة الامتداد نوعية فان
لا لا نعلم منها الا انه جوهر قابل للابعاد ولكنه ليس حقيقتها بل لازم من لوازمها
فلم لا يجوز ان يكون حقايق مختلفة مشتركة في هذا اللازم فان الاشتراك في اللوازم

لا يوجب الاشتراك في الملزومات سلمنا لكن لا نم انها محتاجة الى المادة في شيء من
الصور فان الثابت بالبرهان ليس الا حلولها في المادة في بعض الصور وهذا لا يقتضي
وجوب حلولها في المادة بل صحته فجاز ان لا يحل في المادة في بعض الصور وان حل في لكنا
في بعض ثم انه منقوض بالوجود فانه طبيعة واحدة مع انها يقتضي التجرد عن
الماهية في الواجب والعروض في الممكن وجوابه اما عن الاول فلانا وان فرضنا ان طبيعة
الامتداد لم نعرفها بحقيقتها لكن نعلم انها هوية اتصالية يمكن ان يورد عليها الانفصال
وقد تبين ان هذا القدر يكفي في بيان احتياجها الى المادة فلا يضر ما لا نعلم وبهذا
خرج الجواب عن الثاني وعن الثالث ان الوجود ليس طبيعة نوعية والكلام فيها ولما
فرق بين الطبيعة الجنسية والطبيعة النوعية في جواز اقتضائها شيئا في بعض دون
بعض بخلاف النوعية اورد شكا لا تشكوكا بان الطبيعة الجنسية موجودة في نوع
ممتازة عن الفصول ماهية ووجودا فيكون بحسب الانواع متماثلة مع انها مختلفة
في اللوازم وهذا يتعلق بحسب اعتبار الكليات فان الجنس والنوع والفصل متحدة
في الجعل والوجود ولا يكون في الخارج اشياء متماثلة مختلفة في اللوازم قال
الشيخ وهم وتنبيه او لعلك تقول ان نظم الطبيعي ان يقدم هذا المنع على المنع المتقدم
فيقول الدليل المذكور موقوف على ان الجسم المفرد يقبل الانفكاك لعلا نم ان جسما
من الاجسام المفردة قابل للانفكاك بل لا يقبل الا الانقسام الوهمي واما القابل
للانفكاك فهو الجسم المركب لئن سلمنا ان شيئا من الاجسام يقبل الانفكاك
فلا نم انه يلزم وجود الهيولى في جميع الاجسام فانه من الجائز ان يكون بعض الاجسام
لا يقبل الانفكاك كالفلك لكن لما كان المنع الاول بالقياس الى جميع الاجسام
بخلاف المنع الثاني كان اشكل واسهل في نظر التعليم اقدم ولهذا قدمه ومن
السؤال مذهب ديمقراطيس فانه ذهب الى ان مبادي الاجسام اجسام صغار
لا يقبل الانفكاك وان كانت قابلة للانقسام الوهمي يتحرك الى الاجتماع فيحصل
الاجسام والى الافتراق فيعدم وما ل ابو البركات الى مثل هذا القول في الارض
بناء على ان التراب المسحوق غاية السحق اذا نثر ظهر اجزاء صغار متشابه وتقرير الجواب
ان امكان القسمة الوهمية ملزوم لامكان القسمة الوهمية الانفكاكية لان القسمة
الوهمية يحدث اثنينية ما في الجزء المقسوم فامتناع الانفكاك ان كان لذاتها
فليمتنع انفكاك الجزء المقسوم عن الجزء الآخر لان الاجزاء باسرها متشاركة في

الطبيعة وان كان لغيرها امكن الانفكاك نظرا الى الذات فلا افتراق بين الاجزاء
الوهمية والاجزاء الخارجية في امكان الانفكاك وانما الافتراق بينهما في امكان الانفصال
فلا دخل له في الجواب هذا بحسب توجيه الشارح وهو مبني على تشابه الاجزاء في الطبيعة
وح يكون كلام الامام خارجا عن الحكمة فان قلت لا اقل من ان يكون في العالم
جزآن من مبادي الاجسام باسرها متشاركين في الطبيعة فيكون بعض الاجسام
ممكن الانفكاك وهو كاف في اثبات المادة فنقول الوجه هذا فهو كلام غير ما ذكره
الشارح والامام الثاني ان تلك الاجسام متحدة في الجسمية وهذا الجسم ينفك عن ذلك
الجسم فلا بد ان يكون اقسامها الوهمية كذلك ممكنة الانفكاك بالنظر الى ذواتها
لان حكم الامثال واحد نعم ربما امتنع انفكاكها لمانع خارج عن طبيعة الامتداد
لا لانفكاك الصورة النوعية في الفلك او زايل كما في الجسم الصغير الصلب فانه ما دام
كذلك امتنع عن قبول الانفكاك واذا زال الصغر والصلابة لم يمتنع عن قبوله لكن
ذلك لا يضر بالمط فقوله خارج عن طبيعة الامتداد دليل واضح على انه جعل الاجزاء
متشاركة في الحكم لاجل تشاركها في طبيعة الامتداد وليت شعري اذا بني الكلام على
تشابه طبايع الاجزاء كيف جعل قوله هذا جوابا للسؤال بالفلك والعنصر فانه
اذا قيل بعض الاجزاء منفك عن بعض فيكون اقسامها غير متخالفة لها في امكان الانفكاك
لانها متشاركة في الطبيعة لم يتوجه ان يقال الفلك ينفك عن العنصر فيمكن انفكاك
اجزاء الفلك لتشاركها في مفهوم الامتداد اما لو كان بناء الكلام على التشارك
فيه توجه السؤال وظهر الجواب اعلم ان امكان القسمة الوهمية ليس معناه الا
ان كل جسم فرض من شانه ان يتميز له عند الوهم جزء حتى يحكم بان هذا الجزء
غير ذلك وهو حكم صحيح لا من الاحكام الكاذبة الوهمية ولا خفاء في ان هذا انما يصح
لو امكن ان يكون له جزآن في نفس الامر احدهما غير الآخر فلا جسم الا اذا نظر الى
جسميته امكن ان يكون له جزآن في نفس الامر وهو امكان الانفصال الخارجي
وامكان الانفصال الخارجي يستدعي المادة فكل جسم يشتمل على المادة وهو المط
قال الامام لا نم ان الاجسام متساوية في الجسمية على ما مر ولئن سلمناه فغاية ما في
الباب ان تلك الاجزاء يصح على كل واحد ما يصح على الآخر لكن كل واحد منها ليس
مجرد الطبيعة الجسمية فجاز ان يكون شخصية كل منهما مانعة عن ذلك مع تشاركه
الآخر في الماهية وكيف لا يجوز ذلك وعندهم ان الجسم اذا انفصل انعدم الجسمية

التي

التي كانت موجودة وحدث جسميتان اخريان ثم اذا اتصلتا زال الجسميتان وحدث
جسمية اخرى فقد صح الاتصال على بعض الجسم وامتنع على الجسمين مع
الانفصال على الجسمين وامتنع على بعض الجسم وهذا الامتناع ليس عن
الطبيعة المشتركة بل عن شخصية تلك الاجسام فلم لا يجوز ذلك هيهنا ايض والجواب
ظ والنظر في القسمة ان لمية لا ينافي الجزئية الحقيقية اذ الماهية مشتبهة بما
هي وهي التي تقع في جواب ما هو والمقول في جواب ما هو لا يكون الا كليا نعم لو عني
بالمهية الامر والشيء كانت القسمة صحيحة الا انه خلاف المتعارف والتخلخل
والتكاثف يطلقان في المشهور على انتفاش الاجزاء واندماجها وفي الحقيقة ان
يعظم حجم الجسم من غير مداخلة شيء فيه ويصغر من غير نقص شيء منه فاذا بيان
امكان الحقيقيين وذلك انه ثبت ان الجسم والهيولى لا مقدار لهما في نفسهما فيكون
نسبة جميع المقادير اليهما على السوية فجاز ان يكون الهيولى في وقت متقدرة بمقدار
اصغر وفي آخر بمقدار اكبر او لا يرى انه اذا مص الهواء من قارورة تخلخل الهواء الذي
بقي فيها وازداد في مقداره لامتناع الخلاء قوله هذه مسئلة تناهي الابعاد وهي احد مبحث تناهي الابعاد
المقاصد ههنا ابحاث خمسة الاول ان تناهي الابعاد من مقاصد العلم
الطبيعي وذلك لما تبين ان العلم الطبيعي باحث عن الاعراض الذاتية للجسم
الطبيعي من جهة المادة ونهاية الابعاد عارض لعرض الاجسام من جهة
المادة فيكون البحث من العلم الطبيعي الثاني ان اثبات محدد الجهات موقوف
على تناهي الابعاد لانها لو كانت غير متناهية لم يكن لها حدود فلا يكون
المحدد موجودا الثالث ان اثبات محدد الجهات وكان الظاهر انه من مسائل ما بعد
الطبيعة لانه بحث عن الوجود الا انهم يبحثون عن الاجسام ان بعضها محدد
وبعضها متحدد وتحديد الجهات وتحددها لا يتصور الا في الجسم وفي
المادة الرابع ان بيان امتناع انفكاك الصورة عن المادة مبني على هذه
المسئلة وعن قريب ننبئ عما يقوله الامام الخامس ان امتناع انفكاك الصورة
عن المادة من علم ما بعد الطبيعة لانه لا يلزم من عوارض الوجود لا من خواص
الاجسام قال الامام كان الشيخ يتكلم في اثبات الهيولى وسيتكلم بعده في احكام
الهيولى والصورة فكيف ادرج هذه المسئلة في البين وهي غريبة عن احكام
الهيولى واجاب بانه لما بين تركب الجسم من المادة والصورة اراد بعده ان يبين

ان الصورة لا تنفك عن المادة ثم ان المادة لا تنفك عن الصورة فكان البرهان الذي تقيم
على امتناع انفكاك الصورة عن المادة هو ان كل جسم متناه وكل متناه متشكل فاذن
الجسمية لا تنفك عن التشكل والتشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا تنفك عن
المادة فلا جرم احتاج الى تقديم البرهان على تناهي الابعاد ونحن نقول لما بين ان كل جسم
مشتمل على الهيولى فقد بين ان الصورة الجسمية لا تنفك عن الهيولى بل هو عند التحقيق
عين تلك الدعوى وقد ذكر الشيخ في الشفاء في خاتمة برهان الهيولى بهذه العبارة
فقد بان من هذا ان الصورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية محتاجة الى مادة
وفي هذا الكتاب جوابا عن السؤال الاول ان الطبيعة الجسمية طبيعة نوعية وهي
محتاجة في بعض الصور الى المادة فيكون محتاجة في جميع الصور الى المادة وجوابا
عن السؤال الثاني ان الجسمية قابلة للانفصال الوهمي وكل قابل للانفصال الوهمي
قابل للانفصال الانفكاكي فهو مشتمل على المادة وهذا كله صريح في بيان ان الصورة
لا تنفك عن الهيولى فكيف اراد ان يبينه بعد ذلك وقال الى اذا كان المراد ذلك فاي حاجة الى
بيان لزوم التشكل اولم يكف في ذلك ان الجسم اذا كان متناهيا يكون منحصرا في
حد معين وانحصاره في حد معين لا يكون الا لانقطاعه وانفعاله والانفعال انما
يكون من قبل المادة فالعجب العجاب ان المقدمات التي رتبها ليست تستلزم الا ان الجسم
مشتمل على المادة فلو كفى في بيان ان الجسمية لا تنفك عن المادة فلا حاجة الى تلك
المقدمات والا بطل الكلام بالكلية والوجه المعين بمعيار النظر الصحيح ان يقول لما
ثبت ان الاجسام مركبة من المادة والصورة ولا شك انها تشترك في عوارض اراد
ان يبين ان بعضها انما يعرضها لمشاركة من المادة كالتناهي والتشكل والمقدار
وان بعضها انما هو من قبل الصورة الجسمية كالوضع لكن لما لم يتضح ان التناهي و
التشكل يعرض الاجسام لم يبين ان يعرضها لمشاركة فلذلك مست الحاجة الى بيان
تناهي الابعاد ولما كان كلامه اولا في اثبات المادة اردفه ببيان عوارض المادة ليزداد
التصديق بالمادة ظهورا وتحقيقا ثم بين عوارض الصورة في فصل يأتي بعد ذلك الفصل
ثم فرع عليه امتناع تجرد الهيولى عن الصورة كما سيرد عليك شيئا فشيئا قوله وهذه
المسئلة اعني اثبات تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الدلالة المذكورة على
تناهي الابعاد كانت في سالف الزمان انه لو امكن وجود الابعاد الغير المتناهية
لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان متقاطعان عليها غير متناهيين لكنهما كلما
يتزايد

يتزايد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية يزيد البعد بينهما الى غير النهاية فيكون
البعد الغير المتناهي محصورا بين حاصرين [illegible] واعترض عليه الشيخ في الشفاء بانا لا
نسلم انه يلزم وجود بعد بين الخطين غير متناه غاية ما في الباب ان يكون التزايد الى غير
النهاية لكن ليس يلزم منه ان يكون هناك بعد زائد الى غير النهاية بل كل بعد فرض
فهو لا يزيد على بعد بحد متناه الا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه لا بد
ان يكون متناهيا وهذا كالعدد يقبل الزيادة الى غير النهاية مع ان كل مرتبة من مراتبه
في النظام الغير المتناهي عدد متناه لا يزيد على مرتبة اخرى تحتها الا بواحد ثم قال وان
اشتهى احد بيان ان لا بد من بعد غير متناه فليفرض على الخطين المتلاقيين نقطتين متقابلتين
وليوصل بينهما بخط يكون وتر الزاوية التقاطع فلما كان ذهاب الخطين في زيادة البعد
الى غير النهاية يكون الزيادات على ذلك البعد موجودة بغير نهاية وليفرض تلك الزيادات
متساوية فلما كان كل زيادة توجد في بعد فهي موجودة فيما فوقه فيلزم ان يكون بعد
توجد فيه زيادات غير متناهية بالفعل متساوية فيكون ذلك البعد زائدا على
البعد الاول بما لا نهاية له فيكون غير متناه فيلزم الخلف واقول المنع المذكور غير
ساقط فان اللازم ليس الا وجود زيادات غير متناهية متساوية لا وجود بعد
مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على بعد آخر الا
بقدر واحد متناه وايضا اما ان يثبت بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية
او لا يثبت فان ثبت كان ذلك البعد غير متناه سواء كانت الزيادات متساوية
او متناقصة لانها زيادات متعاقبة كلما تزداد يزيد المقدار فلما ازدادت الى غير
النهاية يكون مقدار البعد غير متناه بالضرورة وان لم يثبت لم يتبين الخلف سواء
تساوت الزيادات وتناقصت فلا فائدة في فرض تساوي الزيادات وعلى ما يمكن ان يحقق
كلام الشيخ بحيث لا يرد عليه شبهة فيقول اذا فرضنا نقطتين متقابلتين على الخطين
الغير المتناهيين ووصلنا بينهما بخط يكون وتر الزاوية التقاطع ثم فرضنا بعدا
آخر يزيد عليه بقدره ثم ابعادا اخر تتزايد بذلك القدر فكلما امتد الخطان يزيد البعد
لكن امتد الخطان الى غير النهاية فيكون البعد يزداد الى غير النهاية لان نسبة زيادة
البعد الى زيادة البعد على البعد الاصل نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات
ضرورة ان عدد الزيادات كلما يزيد يزيد البعد بتلك النسبة حيث فرض الزيادات
متساوية لكن عدد الزيادات غير متناه بالفعل فلا بد من بعد مشتمل على الغير المتناهي

المتساوية على البعد الاصل وايضا كما يزيد عدد الابعاد يزيد البعد ولما كان تزايد
الابعاد بقدر واحد يكون زيادة البعد على نسبة زيادة عدد الابعاد فيكون نسبة
زيادة البعد الى زيادة البعد كنسبة عدد الابعاد الى عدد الابعاد لكنها نسبة
غير المتناهي الى المتناهي وايضا نسبة زيادة البعد الى البعد الاصل كنسبة زيادة
الاستعداد الى الاستعداد الاصل وهي غير متناهية هذا اذا كانت الزيادات متساوية
اما اذا كانت متناقصة لم يلزم الخلف لان النسبة لا يكون محفوظة ح ومنهم من
فرض تزايد الانفراج بقدر تزايد الخطين حتى لو امتد الخطان الى غير النهاية يزيد
الانفراج الى غير النهاية فقد انحصر غير المتناهي بين حاصرين لانحصاره ظاهرا
ثم سأل نفسه بانه انما لزم من فرض لا تناهي الابعاد مع فرض الساقين على ذلك
الوجه ولا يلزم منه استحالة اللاتناهي بل الجائز استحالة الساقين على ذلك الوجه و
اجاب بانه اذا كانت الابعاد غير متناهية في جميع الجهات امكان الساقين المذكورين
ظ فانا اذا قسمنا جسما مستديرا كالترس بستة اقسام متساوية يخرج الخطوط
الى غير النهاية فينقسم سعة العالم بستة اقسام وكل خطين منها هما الساقان
على ذلك الوجه لان زاويتيهما ثلثا قائمة فاذا فرضنا بعدا بينهما في اي موضع كان
حدث زاويتان متساويتان كل منهما ثلثا قائمة لان المثلث متساوي الساقين فيكون كل من الزاويتين
ثلثي قائمة فيكون مثلثا متساوي الاضلاع فقد ظهر ان كل انفراج بين الخطين انما
هو بقدر امتدادهما فاما ان يكون متناهيا المجموع الستة متناه او غير متناه
فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين ثم قال لا حاجة الى فرض الجسم المستدير
بل كل نقطة تفرض يمكن ان يخرج منها ستة خطوط بحيث يكون زواياها متساوية
فلو كان جميع الابعاد غير متناهية لامتدت الخطوط الى غير النهاية وانقسم
سعة العالم الى ستة اقسام ويلزم الخلف لكن الطريقة التي سلكها الشيخ ادق و
اشمل لانه يكفي فيها تزايد الابعاد على نسبة زيادة الاستعداد ولا يحتاج الى انها
يتزايد مثل زيادة الاستعداد واذا عرفت هذا فلنرجع الى شرح الشرح اما قوله
والثانية انه يوجد بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد فاعلم ان التزايد اما على سبيل
التساوي او على سبيل التناقص والتزايد على سبيل التناقص لا يفيد لانا نزيد لك
نقول الاستعدادان لو كانا غير متناهيين كانت الابعاد المفترضة بينهما غير متناهية
فيكون الزيادات على البعد الاول غير متناهية وهي موجودة في بعد واحد وذلك

البعد

البعد الذي يوجد فيه الزيادات الغير المتناهية غير متناه فيكون البعد الغير المتناهي
محصورا بين حاصرين ولو كانت الزيادات الغير المتناهية متناقصة لجاز ان يكون
البعد المشتمل عليها غير متناه لانا اذا فرضنا خطا بقدر شبر يحصل البعد الاول
نصف شبر ثم ننصف النصف الباقي ونزيد على البعد الاول حتى يكون بعدا ثانيا ثم ننصف
النصف ونزيد على البعد الثاني فيصير بعدا ثالثا وهكذا يمكن تنصيف الباقي الى
غير النهاية لان الخط قابل للانقسام الى ما لا يتناهى ومع ذلك لا يكون البعد المشتمل
على جميع تلك الزيادات شبرا واحدا بل انقص من شبر ولعل اذا كان التزايد على سبيل
التساوي فهو يفيد المط وانما اقتصر عليه لان المثل موجود في الزائد فاذا علم ان
المط يحصل من اعتبار المثل كان حصوله من الزائد بالطريق الاولى فلما كان حال الزائد
معلوما من المثل بدون العكس اختار المثل وفيه نظر لان الخط وان كان قابلا للقسمة
الى غير النهاية لكن خروج جميع الاقسام الى الفعل مح ولو فرض خروج جميع الاقسام
الى الفعل كان البعد المشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية غير متناه في الطول
ضرورة ان المقدار يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فاذا كانت الاجزاء غير متناهية
يكون البعد غير متناه فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وهو الخلف الا
ان يقول لو لم يفرض الزيادات متساوية لم يلزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير
المتناهية لانه يلزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لكنه ليس
بخلف اذ الحاصر بين من ان وجود بعد مشتمل على الزيادات لم يتبين الا اذا تحقق
النسبة في تزايد الابعاد والنسبة انما يتحقق اذا كانت الزيادات متساوية وعظم
النسبة وان افاد المط ايضا الا انه لما حصل المط بمجرد المثل لم يحتج الى فرض ذلك
الزائد بعد اما قوله وايضا زيادات ممكنة فالامام زعم انها قضية موضوعها اية
زيادات ممكنة ومحمولها فيمكن ان يكون هنا بعد والمعنى ان تلك الزيادات
الممكنة الغير المتناهية لا بد ان يكون هنا بعد يشتمل عليها باسرها ومنع
هذه القضية بقوله والا فيكون لمكان وقوع الابعاد الخ ونقل الش ان معناها
ان كل واحد من الزيادات يمكن ان يشتمل عليها باسرها بعد وهذه هي القضية
التي دل عليها قوله ولان كل زيادة يوجد فانه يمكن المزيد عليه تقديرا حكمه
واحد مع مزيده وهو المزيد عليه فلا يكون قوله والا فيكون امكان وقوع
الابعاد بيانا لها نعم لا يبقى لقوله وايضا معنى على ذلك التفسير الا الواجب ان يبقى

والزيادات الممكنة واما الشارح فقد نصب آية زيادات ليكون عطفا على كل زيادة ثم
توجه وعلى هذا ليكون المعنى ان كل زيادة تفرض وكل مجموع زيادات اى مجموع
كان في بعد واحد لما ان كل زيادة تفرض على المزيد عليه في بعد فظ واما ان كل مجموع
زيادات فهو في بعد فلانا اذا فرضنا عشرة زيادات في عشرة ابعاد فلا بد ان يكون
مجموع تلك الزيادات العشر في بعد فوقها وهو البعد الحادي عشر ولما كان كل
زيادة وكل مجموع في بعد كان هناك بعد يشتمل على جميع الزيادات الممكنة الغير
المتناهية وهي معنى قوله فيمكن ان يكون هناك بعد مشتمل على جميع ذلك الممكن
فظهر معنى التعليل باللام على الوجه على تفسير الامام يكون قوله لان حشوا
زايدا لا معنى للام وكلا فايدة ويمكن ان يقال الواو في واية زيادات تصحيف والاصل
كان فايدة وهو معلل لان وحاصل كلامه انه لا بد من بعد مشتمل على جميع الزيادات
الغير المتناهية فيكون جميع الزيادات الغير المتناهية في بعد لانه ورد تقسيمين
الاول منهما مستدرك يكفي ان يقال واما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد
فوقه بعد آخر او لا يوجد الخ وحينئذ اعتبر التقسيم الاول فاذا لزم وجود بعد مشتمل
على الزيادات الغير المتناهية ظهر الخلف لان المقدر عدم بعد كذلك فلا حاجة
الى بيان كونه محصورا بين حاصرين اللهم الا اذا اراد الزام امر آخر ولا يتضح
الملازمة بين عدم البعد واعظم الابعاد والمط ذلك ولو حاول الملازمة ما في
الكتاب لقال اما ان لا يكون هناك بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية او
يكون وهما محالان اما الاول فلانه لو لم يكن بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير
المتناهية لم يكن جميع تلك الزيادات الغير المتناهية في بعد واذا لم يكن جميع الزيادات
في بعد لم يكن بعض الزيادات في بعد فيكون هناك بعد لا يكون له زيادة في بعد آخر
فهو آخر الابعاد وح ينقطع الامتدادان عنده وقد فرضناهما غير متناهيين هف
واما الثاني فلانه يلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين واليه اشار
بقوله فيمكن ان يكون هناك الممكن الذي يوجد بعد بين الامتدادين ويتوجه المنع
ان يقال لا نسلم انه اذا كان كل واحد من الزيادات في بعد يجب ان يكون جميع الزيادات
في بعد لجواز ان لا يكون الحكم على كل واحد حكما على الكل المجموعي فان قلت لو لم يكن
كل الزيادات في بعد لا يكون بعض الزيادات في بعد فلا يكون كل زيادة في بعد قلت ممنوع
انه لا نسلم انه اذا لم يكن مجموع الزيادات في بعد يلزم انه لا يكون بعضها في بعد بل اللازم ان
المجموع

المجموع ليس في بعد وهي قضية مخصوصة لا يستلزم السالبة الجزئية لا يقال لو
لم يكن جميع الزيادات في بعد فاما ان لا يكون شيء منها في بعد او يكون بعضها في
بعد وبعضها لا وايا ما كان صدق السالبة الجزئية لانا نقول لا نسلم الحصر لجواز
سلب الشيء عن المجموع واثباته لكل واحد فان كل واحد من الانسان يشبعه هذا
الرغيف ولا يشبعه هذه الدار والكل ليس كذلك واجاب الشارح بان الشيخ لم يعلل
كون جميع الزيادات في بعد بكون كل واحد من الزيادات في بعد حتى يرد المنع بل
علله بكون كل واحد وكل مجموع في بعد فلو وجد مجموع الزيادات الغير المتناهية
وجب ان يكون في بعد لانه مجموع وكل مجموع في بعد وفيه نظر لانه ان اراد بالمجموع
المتناهي فمسلم ان كل مجموع متناه فهو في بعد لكن لا يلزم منه ان مجموع الزيادات
الغير المتناهية في بعد وان اراد به مطلق المجموع سواء كان متناهيا او غير متناه
فلا نسلم ان كل مجموع في بعد والفرض لا يقتضيه وكيف يسلم الكلية من يمنع الشخصية
ولو ثبت هذه المقدمة كفى في اثبات المط فلم يكن الى قوله لكل زيادة في بعد الى
قوله ولا فيكون الامكان وقوع الابعاد وما بعده من المقدمات حاجة اصلا ولست
ادري كيف يبين تلك الملازمة اي بين عدم البعد الغير المتناهي واعظم الابعاد فان
بينها بما نقل عن الامام وهو انه لو لم يوجد بعد مشتمل على الزيادات وجب وجود بعد
لا يكون فوقه بعد آخر او لا يكون زيادته في بعد آخر والا لكان لكل زيادة في بعد آخر
فيكون جميع الزيادات في بعد وانه خلاف المنع وارد وكذا ما ذكرناه من انه لو لم يكن
جميع الزيادات في بعد فبعض الزيادات لا يكون في بعد لجواز ان يكون كل زيادة في بعد
ولا يكون الجميع في بعد واما ان كل مجموع زيادة في بعد فعلى تقدير التسليم لا يدل
على الملازمة فيما ذكره الشارح لانطباقه على المتن اصلا والحق في هذا المقام ان
يوجه الكلام من الابتداء هكذا لو لم يكن الابعاد متناهية جاز ان يوجد امتدادان
غير متناهيين خارجان من نقطة واحدة لا يزال البعد بينهما يتزايد وجاز ان
يكون تزايد الابعاد بقدر واحد وجاز ان يكون الابعاد المتزايدة بقدر واحد
الى غير النهاية فح يكون الزيادات المتساوية ذاهبة الى غير النهاية ولان لكل زيادة
في بعد فلا بد ان يوجد بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية فانه لو لم يوجد
بعد مشتمل على تلك الزيادات يلزم وجود بعد لا يمكن الزيادة عليه وذلك لانه لو لم
تكن زيادات الابعاد الغير المتناهية زيادة بعد غير متناه فكل زيادة بعد فرضت

يكون نسبتها الى زيادة بعد آخر نسبة المتناهي الى المتناهي لكن نسبة زيادة كل بعد الى زيادة بعد آخر نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات فيكون نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات نسبة المتناهي الى المتناهي فيكون عدد الزيادات متناهيا وايضا لما كان زيادة البعد على نسبة عدد الزيادات فاذا كان عدد الزيادات غير متناه كان زيادة البعد على نسبة عدد الزيادات غير متناهية بالضرورة وتنعكس بعكس النقيض الى انه لو لم يكن في زيادات الابعاد زيادات غير متناهية لم يكن عدد الزيادات غير متناه فمن الزيادات زيادة لا يكون في بعد آخر وهو اعظم الابعاد وح ينقطع الامتدادان والا كان هناك بعد اعظم مما فرضنا اعظم الابعاد فتعين وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وانه مح وان قلت اذا ثبت تناهي الابعاد والزيادات مع آخر الابعاد وقد فرضنا غير متناهيين هو خلاف المفروض فاي حاجة الى ما بعده من المقدمات فنقول لم يقتصر الشيخ على ذلك بل الزم خلفا ثالثا وانما الزم الخلف الثالث دون الاولين لان الخلف الثالث انما تبين بعد تبيين الخلفين الاولين فهو العلية ان تدون فان قلت الح لازم من المجموع ومن الجائز ان يكون المجموع محالا مع امكان كل واحد آحاده فلم يلزم استحالة تناهي الابعاد فنقول نحن نعلم بالضرورة ان المحال نشأ من فرض عدم تناهي الابعاد كانه قيل لو كانت الابعاد غير متناهية يلزم ان يوجد في الصورة المفروضة بين الامتدادين بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية واللازم مح فالملزوم مثله وقد تبين مما قررنا ان تصوير البرهان لا يحتاج الا الى تلك المقدمات لانه لما فرض انه يخرج من نقطة واحدة امتدادان يتزايد الابعاد بينهما بقدر واحد الى غير النهاية يكون اصل البرهان موضوعا ثم يلزم منه عدم تناهي الزيادات بالفعل وان يكون كل زيادة في بعد وان قوله فيكون هنا المكان ومادامت على التفاوت يفرض ابتدا انشره عنه في المجتر وان قوله فلا بد كل زيادة يوجد الح كان في تعليل وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات فانه لو لم يوجد لزم ان لا يكون بعض الزيادات في بعد وقد خرجت بهذا التعليل عبارة الشفاء وان قوله فيكون انما يمكن وجود البعد المشتمل على محدود الا يمكن الا وجود بعد مشتمل على عدد متناه من الزيادات الغير المتناهية لا دخل له في الاستدلال وان كان لا بد منها واقعا فيصير البعد بين الامتدادين محدودا الى الزيادتين الاولين فيكون بامكان وقوع

الابعاد

الابعاد الى حد ليس للزيادة عليه امكان فان قيل هذه الحجة مبنية على وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية وهو آخر الابعاد فان كان فوقه بعد لم يكن مشتملا على جميع الزيادات لكن وجود آخر الابعاد موقوف على تناهي الامتدادين فاذن دليلكم موقوف على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب والجواب ان تناهي الامتدادين انما لزم من عدم تناهيهما لانه لو كان الامتدادان غير متناهيين فاما ان يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات او لا يكون واياما كان يلزم ان يكون الامتدادان متناهيين هف قال الشارح اللازم من عدم البعد المشتمل على جميع الزيادات ان لا يكون جميع الزيادات مشتملا عليه ولا يلزم منه ان يكون بعض الزيادات غير مشتمل لان السلب الجزئي نقيض الايجاب الكلي لا الايجاب للكل بخلاف جواب المسعودي فانه اذا لم يكن كل واحد من الزيادات في بعد يكون بعض الزيادات غير موجود في بعد لان السالبة الجزئية نقيض الموجبة الكلية واعلم ان هذا البرهان لا يدل الا على امتناع اللاتناهي من الجهتين الطول والعرض اما امتناع اللانهاية من جهة واحدة فلا دلالة له عليه لانه لو فرض اللاتناهي في جهة الطول فقط لم يكن وجود خطين يخرجان من نقطة واحدة وينفرجان متزايدا الى غير النهاية ضرورة توقف امكان انفراجهما على عدم التناهي في العرض وعلى هذا لا يتم الدلالة على لزوم الشكل للامتداد الجسماني فان الشكل هيئة احاطة الحد الواحد او الحدود وذلك يتوقف على تناهي الامتداد الجسماني في ساير الجهات فلا يكون فيما ذكره الشيخ كفاية فلا بد من الاستعانة باحد البرهانين الاخيرين اما برهان المسامتة فهو انا اذا فرضنا كرة يخرج من مركزها قطر متناه مواز لخط متناه ويحرك الكرة حتى يزال الموازات الى المسامتة فلا بد ان يوجد في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقط المسامتة لكنه مح في الخط الغير المتناهي اما بيان الشرطية فلان المسامتة ما كانت ثم حصلت فيكون لها اول بالضرورة واما استحالة التالي فلوجهين احدهما ان كل نقطة يفرض في الخط الغير المتناهي اول نقطة المسامتة يكون المسامتة معها بزاوية حادة في المركز والزاوية قابلة للقسمة الى غير النهاية فالمسامتة بزاوية اصغر منها قبل المسامتة بتلك الزاوية وهي مع نقطة اخرى فوق تلك النقطة المفروضة والثاني ان المسامتة مع اي نقطة يفرض يكون بحركة وكل حركة منقسمة الى غير النهاية فالمسامتة ببعض تلك الحركة يكون مع نقطة اخرى فوقها فما فرض

اول نقطة المسامتة لا يكون اول نقطة المسامتة هف ونحن نقول بان هذا البرهان
ولو فرضنا قطر الكرة مسامتا لخط غير متناه ثم تحرك القطر الى الموازاة وجب
ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي آخر نقطة المسامتة وهو باطل بيان الملازمة
ان المسامتة كانت وما بقيت فلا بد ان يكون لها نهاية واما بطلان اللازم فلان
كل نقطة تفرض في الخط الغير المتناهي انها آخر نقطة المسامتة فالمسامتة مع النقطة
التي فوقها بعد المسامتة معها لان النقطة المفروضة يكون على سمت من سموت
المسامتة وكل سمت مسامتة فبينه وبين سمت الموازاة زاوية وحركة القطر
قطعها والمسامتة ببعض تلك الزاوية او ببعض تلك الحركة يكون بعد المسامتة بها
فما فرضناه آخر نقطة المسامتة لا يكون آخر نقطة المسامتة وهو خلف واذا كان
ذلك البرهان برهان المسامتة فلنسم هذا برهان الموازاة فان قيل الاعتراض
من وجوه الاول انما ذكرتم في بيان بطلان التالي دال على بطلان الملازمة لانه
لو تحرك القطر لم يجب ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة
او آخر نقطة المسامتة لان مسامتة القطر اول يكون بزاوية وحركة منقسمين وكل
نقطة يفرض اول نقطة المسامتة او آخرها لم يكن كذلك والثاني ان هذه
الدلائل يتوقف على انقسام الزاوية والحركة الى غير النهاية وهو يستلزم عدم
تناهي الابعاد لانا اذا فرضنا طول الابعاد اعني قطر العالم وحرك قطر الكرة
من الموازاة الى المسامتة يحدث زاوية في المركز ولنفرض ان المسامتة بتلك الزاوية
مع طرف قطر العالم لكن المسامتة ببعضها قبل المسامتة بكلها ولا بد ان يكون
مع نقطة اخرى ولما انقسمت الزاوية الى غير النهاية كانت هناك مسامتات
مع نقاط غير متناهية فوق طرف القطر فيكون القطر ممتدا الى غير النهاية الثالث
انا لا نسلم ان المسامتة ببعض الزاوية قبل المسامتة مع النقطة المفروضة وانما يكون
كذلك لو كان هناك مسامتة ببعض الزاوية وانما يكون كذلك لو وجد بعض الزاوية
لكن الزاوية منقسمة بالقوة لا بالفعل فالشبهة انما وردت من وضع ما بالقوة
مكان ما بالفعل ولو كان كذلك لامتنع حركة القطر على قوس من الدائرة بل حركة متحرك
مطلقا لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها والحركة بنصف الزاوية
قبل الحركة بكلها والحركة الى نصف نصفها قبل الحركة الى نصفها فيتوقف قطع المسافة
على حركات غير متناهية وانه خلف والجواب عن الاول ان اللازم نقيض التالي لا بطلان

الملازمة لانه لا تناهي للابعاد خلف والمحال جاز ان يستلزم النقيضين على انا نقول
لو كانت الابعاد غير متناهية وتحرك القطر من الموازاة الى المسامتة فاما ان
يوجد اول نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي او لا يوجد وكلاهما خلف وعلى هذا
يبطل الاعتراض بالكلية وعن الاخير بان الاحكام المذكورة وان كانت احكاما
وهمية الا انها صحيحة اذ الوهم يحكم بها على طاعة من العقل كسائر الهندسيات
وليس المدعى الا انه لا بد للمسامتة الحادثة من اول نقطة في الوهم لكن لا يتعين
نقطة في الخط الغير المتناهي لها اولية بخلاف الخط المتناهي واما برهان التطبيق
فهو ان يفرض خط غير متناه من احد الطرفين دون الاخر ويفصل من الطرف
المتناهي مقدار ذراع فيحصل في الذهن خطان غير متناهيين احدهما زائد على
الاخر بذراع فاذا قابلنا الذراع الاول من الخط الزائد بالذراع الاول من الخط
الناقص والثاني بالثاني وهكذا فاما ان يكون في مقابلة كل ذراع ذراع
من الخط الزائد ذراع من الخط الناقص او لا فان وجد في مقابلة كل ذراع ذراع
ساوى الجزء الكل او لا فالتفاوت بينهما اما في جانب المتناهي وهو خلف لفرض
التطبيق فيه واما في الجانب الاخر فينتهي الناقص بالضرورة والزائد لا يزيد
عليه الا بقدر متناه فالخطان متناهيان على تقدير كونهما غير متناهيين هف
انه خلف وان فرض الخط غير متناه من الطرفين يقسم حتى يحصل خطان غير
متناهيين ويساق الكلام في كل منهما ويمكن ان يتصور على اي خط كان فرضنا
من الطرفين او من احدهما نقطتان فيحصل خطان غير متناهيين يزيد احدهما
على الاخر بما بين النقطتين ويبين تناهيهما بالتطبيق قال الشيخ اشارة قد
بان لك ان الامتداد الجسماني تعرض له على محاذاة الشرح ان الامتداد الجسماني
ملزوم للشكل والشكل ملزوم للمادة فالامتداد ملزوم للمادة اما بيان الاول
فهو ان الشكل عرفه اقليدس بانه ما احاط به حد واحد او حدود اما ما احاط
به حد فكالدائرة فانها يحيط بها الا حد واحد وهو محيطها واما ما احاط
به حدود فكالمثلث فقد احاط به اضلاع ثلثة وفي هذا التعريف ابهام
لان مفهوم لفظ ما لم يتعين بجنس غير متعين وتحقيق الماهية انما يتم بذكر الجنس
والفصل وايضا ما احاط به حد او حدود قد يصدق على المقدار والجسم الطبيعي
لكنه اذا حقق كان من الكيفيات المختصة بالكميات اي الكميات المتصلة فيكون مخصوصا

هيئة شيء يحيط به حد او حدود وتعرض تلك الهيئة له من جهة احاطة الحد او الحدود
به وهذا القيد احتراز عن السواد والبياض وغيرهما من الكيفيات العارضة
للاجسام فانها هيئة لما احاط به حد او حدود لكن عروضها له لا من تلك الجهة
بل من جهة اخرى وهي ماهيته لكل جسم شأنه في الصرف يكون مشكلا وفي قوله
فبين لزوم الشكل بتوسط التناهي اشارة الى دقيقة وهي ان الشكل متاخر في المرتبة
عن التناهي اذ الشكل لما كان عبارة عن هيئة احاطة الحد او الحدود متاخر
عن وجود ذلك الحد او تلك الحدود ولا معنى للحد الا نهاية الجسم واما بيان ان التناهي
فهو ان لزوم الشكل للامتداد اما ان يكون للحامل وما يكتنفه من مدخل فيه او لا يكون
له مدخل اصلا بحيث لو انفرد الامتداد عن المادة ولواحقها كان الشكل لازما
له وح يكون لزوم الشكل اما لنفس الامتداد او لغيره فيكون الاقسام ثلثة لا مزيد
عليها وهذه هي العبارة التي لو خطيفها كلام الشيخ قال الامام الاقسام اربعة
لان لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا
لها او لما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها والاول باطل لانه لو كان المقتضي للشكل نفس الجسمية
لزم تساوي الاجسام باسرها في الشكل والمقدار وتساوي شكل الكل والجزء
لان جزء الجسمية مساو لكلها في الجسمية وتساوي العلة يوجب التساوي في المعلول
والتالي محذور فظهوره لان تخلل الحال ان كان لازما فالمحل الذي يقتضيه نفس
الجسمية لتساوي الاجسام في ذلك اللازم ايضا وان لم يكن لازما بل كان ممكن
الزوال استحال ان يكون علة لما يمتنع زواله وفيه نظر لانه لو صح ما ذكره لزم
انه لا يكون الشكل لازما للجسمية لان لزومه اما لنفس الجسمية او لغيرها فان
كان لغيرها فاما ان يكون لازما لها او لا والكل باطل ثم ان المحل الذي يقتضيه نفس الجسمية
بناء على انها طبيعة نوعية وليس يجب ان يكون الحال في الجسم طبيعة نوعية وان
كان لازما فلئن قلت اذا كان الحال لازما للجسمية يكون الجسمية مقتضية له وهو
مقتض للشكل فيكون الجسمية مقتضية للشكل فيعود المحذور اعني لزوم لو كان
الجسمية مقتضية للشكل بذاتها اما اذا اقتضته بواسطة شيء آخر فلا يلزم منه محذور
لئن سلمناه لكن الكلام في الشكل المعين كما سيجيء وهو غير ممتنع الزوال فقد بان ان
هذا القسم ليس لها البطلان لا يرجع الى القسم الاول لو كان مراد الشيخ ما ذكره
لم يصح هذا القسم وذكر الشارح ان الاقسام ثلثة لان لزوم الشكل للجسمية من حيث

الانفراد

الانفراد عن المادة اولا من حيث المقارنة بالمادة والاول اما لنفس
الجسمية او لغيرها وفيه تساهل لان ما لا يكون من حيث الانفراد لا يلزم ان يكون
من حيث المقارنة بل يجوز ان يكون من حيثية اخرى فان الحيثيات لا تنحصر في الانفراد
والاقتران فالتقرير المطابق ما قررناه **قوله** هذا اول الاقسام فقد تبين ان لزوم
الشكل اما لنفس الجسمية او للفاعل او للقابل فنقول القسمان الاولان باطلان
اما الاول فقد صرح به الشارح واما ان الشكل لازم الجسمية بنفسها وهي منفردة عن المادة
وما يكتنفها من الفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات
كالانطواء والانحناء والتجعيد وغيرها وانما حرره على هذا الوجه تنبيها على فساد
ما توهم الامام من مقارنة الجسمية للعوارض المادية فالمعنى ان الجسمية لو اقتضت
الشكل بذاتها بحيث لا يكون للمادة ولواحقها مدخل فيه فلا اقتضاء لزم تلك الامور المرتبة
اللازم الاول تشابه الاجسام في المقدار لان الاختلاف في المقدار لا يكون الا بالوصل
كما اذا جمع بين ماءين فزال مقدارهما الى مقدار واحد او بالفصل كما اذا فرق ماء الى ماءين
فزال مقداره الى مقدارهما او بالتخلخل حتى يصير المقدار الصغير كبيرا او بالتكاثف
فيصير المقدار الكبير صغيرا او بالكيفيات المقتضية لشيء من ذلك كالحرارة تقتضي التخلخل
والبرودة تقتضي التكاثف وبالجملة الاختلاف في المقادير ليس الا بانفعال المادة
عن غيرها فيكون للمادة مدخل في ثبوت المقادير والمقدر خلافه هف لا يقال المفروض ان ليس
للمادة دخل في ثبوت الشكل لا في ثبوت المقدار فلا يلزم الخلف لانا نقول الذي لم يكن للمادة دخل
في ثبوت الشكل فبالطريق الاولى ان لا يكون لها دخل في ثبوت المقدار لان الشكل تابع للمقدار
ويمكن ان يعترض على هذا التوجيه بان الاجسام لا يشك في اختلافها بالفصل والوصل
والتخلخل والتكاثف والكيفيات المقتضية لذلك الا ان اختلافها في تلك الاحوال
بانفعال المادة ثم لا بد له من برهان والاولى ان لا يحمل الوصل والفصل على الوصل
والفصل في نفس الجسم بل على فصل الاجسام بعضها عن بعض ووصل بعضها ببعض
كما صرح به في القسم الثاني وح يتبين الحصر لان اختلاف المقدار اما ان يكون في
الاجسام المتعددة فلا يكون الا بانفصال بعضها عن بعض او في الجسم الواحد وهو
انما يكون بتوارد مقادير مختلفة عليه كما في التخلخل والتكاثف واختلاف الاشكال
على الشمعة ولا شك ان توارد المقادير يتضمن الانفصال فان قلت تعدد الاجسام
ليس الا بسبب انفصال بعضها عن بعض فما وجه ذكر الوصل فنقول الانفصال

المستدعي للمادة ليس بمعنى افتراق الاجسام بل بمعنى عدم الاتصال عما من شانه الاتصال
فلابد ان تكون الاجسام المنفصلة من شانها الاتصال فان قلت ربما لم يكن من شان
الاجسام المتعددة ان يتصل جسما واحدا كما في العنصر والفلك فنقول ذلك بحسب
طبيعة الجسمية والواجب ان يعلم ان لهم في اثبات المادة مسلكين مسلك الانفصال وقد
سبق ومسلك الانفعال وهو ان في الجسم فعلا وانفعالا ولا يجوز ان يكون الواحد
منفعلا وفاعلا ففي الجسم امران يفعل باحدهما وينفعل بالاخر ولا اهراض الانفعال لينه
تابعة للمادة والفعلية تابعة للصورة والبرهان المذكور مبني على المسلكين لكن مسلك
الانفصال تام على ما في نماذه واما مسلك الانفعال فغير تام اذ من الجائز ان يكون امر
يفعل وينفعل واحدا من جهتين بل هو منقوض بالنفس فانه يعقل في السفليات وينفعل
عن العلويات بحسب انطباع الصور العقلية ليست ما ذكر اللازم الثاني تساوي الاجسام
فيما يتبع المقادير ومجموعها هيئات متناهية التشكلات لان التساوي في المتبوع يوجب
التساوي في التابع فان الاشكال انما يختلف باختلاف المقادير واختلاف المقادير
اما بالانفصال او بالانفعال وكل منهما متوقف على المادة فان قلت التشكل هيئة
احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقادير وهي الاشكال وهيئات التناهي ايضا الاشكال
فيكون ذكر احدهما مستدركا الجواب ان الفرق بينهما كالفرق بين البسيط والمركب فان الشكل
مجموع عارض ومعروض والتشكل اعتبار العارض مع وجود المعروض اذ معناه اتصاف الجسم بالشكل
لا يقال المراد تم بالشكل الشكل المعين فلا جرم انه يلزم الامتداد والدليل على المادة انما
يدل على ان الشكل في الجملة لازم للامتداد وان اردتم مطلق الشكل فلا جرم انه يستلزم
تشابه الاجسام في الاشكال فان من الجائز ان لا يكون للمادة دخل في اقتضاء الامتداد
لمطلق الشكل ويتوقف اختلاف الاشكال على المادة لانا نقول الحاصل ان الامتداد لا يوجب
للشكل ثبت ان كل جسم له شكل معين ومقدار معين فلا بد ان يبين ان ثبوت الاشكال
المعينة والمقادير المعينة من قبل المادة فانه لو لم يكن للمادة دخل في ثبوتها كانت تلك
الاشكال او المقادير متشابهة لتوقف اختلافها على المادة فالترديد انما هو بالقياس
الى الشكل المعين لكن لما كان لحد الاشكال المعينة ما اطلق عليه اسم اللازم الكلام
الثالث ان يتشابه الكل والجزء من الامتداد في اللوازم لا بمعنى ان الكل والجزء
المحققين يشتركان فيهما بل بمعنى ان الكل والجزء المقدرين كذلك فانه لو قدر ان يكون الجسم
كل وجزء يلزم تساويهما في المقدار وتوابعه حتى لو فرض انه قليل من الامتداد كان
الكل

اكثر كثير منه والمط نفي الكلية والجزئية يعني لا زعمها وهو تساويهما في اللوازم
واقام هذا اللازم بمعنى الكلية والجزئية لانه لو كان المراد تشابه الكل والجزء الحقيقيين
كان بعض اللازم الاول لانه تشابه بعض الاجسام في المقدار وبعض اللازم الثاني لانه
تشابه بعض الاجسام في الشكل فهو ليس ثالثا لان الشيخ سيصرح في جواب النقض
بان الامتداد لو انفرد عن المادة لم يصر كلا وجزءا ثم ذكر هذه اللوازم الثلثة بكلمة ثم
وان كانت مذكورة في الكتاب بالواو تنبيها على ترتيبها في نفس الامر ودفعا للتوهم من
عسى ان يقول لا دلالة على بطلان اللازمين الاخيرين فان من الجائز ان يقتضي الجسمية
شكل الكرة ويكون جميع الاجسام مشتركة في هذا الاقتضاء وان تشابه شكل الكل
والجزء فان شكل التدوير كشكل الفلك شكل القطرة كشكل البحر في الاستدارة
وذلك لان اللازم الاول ان يكون لكل جسم مقدار معين كذراع مثلا حتى لو كان بعض
الاجسام مقدارا بذراع وبعضها بذراعين اختلف الاجسام في المقدار وهو موقوف
على المادة والمترتب على ذلك ان يكون لكل جسم شكل لذلك المقدار المعين وان يكون شكل
الكل والجزء لذلك المقدار المعين من البين بطلانه والحاصل ان الشكل لو كان لازما
لذات الامتداد من غير مشاركة المادة لما تغاير الاجسام في المقدار لان تغايرها
فيه فرع على المادة فاللازم شيء واحد في الحقيقة ويلزمه تشابه الاجسام في المقادير
والاشكال او الكلية والجزئية والشيخ عبر عنه باللوازم الثلثة للايضاح وربما
يظن ان المراد عدم تغاير الاجسام مطلقا وليس كذلك لان المفروض ان لا يعلم الشكل
ليس محل خلطة المادة وذلك لا ينافي توقف تغايرها من وجه آخر على المادة وههنا بحث
وهو ان اللازم مما ذكره ليس هو تشابه المقادير والاشكال بل وحدتهما حتى يلزم ان
لا يوجد الا جسم واحد بالشخص على مقدار واحد بالشخص وله شكل واحد بالشخص
فانه لو تعددت الاجسام والمقادير شخصا وطرأت مقادير شخصية على جسم آخر لكان له
مشاركة المادة فالاختلاف الشخصي يتوقف على المادة كالاختلاف النوعي قوله
والفاضل الشارح قال الامام لو لزم الشكل الامتداد منفردا بنفسه عن المادة لزم ثلث
محالات الاول استواء الاجسام في مقادير الامتدادات لانها متساوية في طبيعة
الامتداد بناء على انها نوعية فلو كان المقتضي للمقادير نفس الامتداد يلزم استواؤها
في المقادير واعترض عليه بان اللازم منه عدم اقتضاء الجسمية المقدار وهو غير
مط والمطلوب ان الجسمية غير مقتضية للشكل وهو غير لازم فان من الجائز ان يكون اقتضاء

العلة المعلول موقوفا على شرط منفصل كتوقف اقتضا الحرارة اليبس الشمعة وصلابة
الملح على طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون الجسمية مقتضية للشكل بعد حصول المقدار من فاعل
آخر وجوابه ان الغرض عدم مداخلة المادة في ثبوت الشكل ويلزم منه عدم مداخلتها
في ثبوت المقدار والاختلاف في المقدار موقوف عليها فيلزم تساوي الاجسام في المقدار الصورة
الثاني استوا الاجسام في الاشكال لاستوائها في العلة واعترض بانه ان اراد الاستواء
في الاشكال مطلقا فهو غير لازم لانه لا يلزم من الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول
فان الاجسام المركبة بسايطها باقية فيها والصورة النوعية التي لكل جسم بسيط تقتضي
شكل الكرة مع ان ذلك الشكل غير حاصل فلم لا يجوز ان يكون الجسمية العلة للشكل و
والاجسام لا يشترك في الشكل لامور خارجية مانعة عن حصول ذلك الشكل وان
اريد الاستوا في الاشكال الطبيعية فهو ملتزم لان الشكل الطبيعي للجسم الكرة والاجسام
باسرها مشتركة في هذا الاقتضا فان قلت الاجسام البسيطة وان اشتركت في اقتضا
الشكل الكري لكنها مختلفة المقادير فهي غير مقتضية لشكل الكرة على مقدار معين واحد
فنقول الاختلاف غير واقع في الشكل بل في المقدار وهو الالزام الاول ولا كلام فيه و
الجواب انا نختار ان المراد الاستوا في الاشكال على الاطلاق وهو لازم لان الشكل على تقدير حصوله واحد
في جميع الاجسام والمانع منتف لان ما فرض مانعا اما ان يعطي اختلاف الشكل او لا فان
لم يعط اختلاف الشكل فهو غير مانع وان اعطى اختلاف الشكل فهو مادي وقد فرضنا
عدم اقتضا الجسمية وهذا كما ان المانع من حصول شكل الكرة للمركب هو التركيب وهو
من عوارض المادة والى هذا اشار بقوله لتوهم الامتداد الجسماني مقارنا لجميع العوارض
المادية كالبساطة والتركيب ثم نختار ان المراد الاستوا في الاشكال الطبيعية ولا التزامه
يوجب ان يكون لجميع الاجسام شكل الكرة وليس كذلك للضرورة ان بعض اشكالها
مثلث وبعضها مربع الى غير ذلك واما التزام اشتراك جميع الاجسام في اقتضا شكل
الكرة فهو ليس بالتزام اشتراكها في الشكل ولو منع حصول الشكل للمانع فهو المنع
الذي اورده على الشق الاول من الاستفسار فالترديد في الاستفسار مستدرك
ثم ان اشتركت الاجسام في شكل الكرة واختلفت مقاديرها يلزم المحال لان اللازم استوا
الاشكال على مقدار معين فالمحال اللازم في هذا القسم ليس امورا متعددة بل امر واحد
في الحقيقة والى هذا اشار بقوله على ان الكل واحتج من راس الثالث تساوي الكل والجزء
من الجسم لان جزء الجسم مساو لكله في الطبيعة الجسمية فلو كان المقتضي للشكل
هو الجسمية

هو الجسمية لكان الجزء مساويا للكل في الشكل واعترض بان الجسم البسيط الذي كان
في نفسه شيئا واحدا ولا جزء له الا باحد اسباب ثلثة الانفصال واختلاف الاعراض
والوهم فالزام تساوي الكل والجزء ان كان في الجسم الذي لم يفرض فيه شيء من اسباب
الانقسام فهو غير صحيح لانه ما لم يفرض فيه انقسام لم يحصل له جزء فكيف يتوجه الزام
ان يتساوى شكل الكل والجزء وان كان في الجسم الذي فرض فيه ذلك فان انفصل
ذلك الجزء عن غيره فتساوي شكل الكل والجزء ملتزم فان الشكل الطبيعي للقطرة
كما للبحر وان لم ينفصل بل كان الانقسام بحسب اختلاف الفرض والوهم فحصول
شكل الجزء متأخر عن حصول شكل الكل وهو مانع من ان يتشكل الجزء بشكل
حال كونه جزءا له متصلا به وعدم حصول ذلك الشكل للجزء بسبب المانع لا يستلزم
عدم اقتضا جسمية ذلك الجزء لذلك الشكل وجوابه ان المراد ليس تحقق الكل والجزء
وتساويهما في الشكل بل انتفاء الكلية والجزئية لاستلزام وضعهما رفعهما
فيجوز الالزام في الجسم الذي لم يفرض فيه سبب من الاسباب وكيف لا والانقسام
والكلية والجزئية من عوارض المادة وقد جردنا اقتضا الجسمية عنها والى هذا
بقوله لتوهم الامتداد مقارنا لقبول الانقسام والالتيام والكلية والجزئية منفصلا
عن الغير وهو احد اسباب الانقسام واما قوله ثم امنع في الاعتراض على كل واحد
ببيان ان الاختلافات لعايدة الى العوارض المادية ففيه شيء وهو انه لو لم يعترض
على اللازم الاول ببيان الاختلاف نعم يمكن ان يعترض عليه بما اعترض على الاخيرين
فان حاصل ما اعترض عليهما يجيء بان اشتراك العلة من غير اشتراك المعلول بسبب المانع
وهو وارد على الاول ايضا **قوله** ولو لزم ذلك بسبب فاعل لما ابطل القسم الاول وهو ان
يكون اللزوم لذات الجسمية شرع في القسم الثاني وهو ان يكون اللزوم للفاعل
فلو كان لزوم الشكل للامتداد الجسماني بسبب الفاعل من غير مشاركة المادة كان
الامتداد الجسماني قابلا للاشكال من غير مجردا عن مشاركة الهيولى فيلزم ان يكون
في نفسه قابلا للفصل والوصل من غير هيولى لانه انما يكون قابلا للاشكال المختلفة
اذا اختلف وتعدد واختلاف الامتدادات وتعددها لا يتصور الا بانفصال بعضها
عن بعض واتصال بعضها ببعض فيكون الامتداد قابلا للانفصال والاتصال من غير
مداخلة من الهيولى وانه محال وبالجملة اختلاف الامتداد لاشكاله بحسب انفعالات
واردة عليه وورودها لا يتصور الا من غير الهيولى قال الامام لا نم ان الامتداد لو كان

قابلا للاشكال كان قابلا للفصل والوصل فان الشمعة قابلة للاشكال غير حظ بان الفصل
علينا والجواب ان المدعى ليس لزوم قبول الانفصال على التعيين بل لزوم احد الامرين
وهو اما قبول الانفصال او قبول الانفعال فان اختلاف الشكل في الاجسام المتعددة
لا يكون الا بحسب انفصال بعضها عن بعض ضرورة انها لو كانت متصلة جسما واحدا
لم يختلف الشكل والمقدار وفي الجسم الواحد انما يكون بحسب الانفعال **قوله** واعلم ان
اللزوم الخ الخ في القسم الاول يلزم من جهة الفاعل والقابل معا فان لزوم الشكل لو كان
لذات الامتداد لكان الامتداد فاعلا للاشكال وقابلا لها لتجرده عن المادة وكلاهما
محال لانه لما كونه فاعلا للاشكال فلان الاجسام لا يختلف في طبيعة الامتداد فيلزم
ان لا يختلف في الشكل لان مقتضى الطبيعة النوعية واحد لا يختلف وهو باطل ضرورة
اختلاف الاشكال مستديرة ومربعة ومثلثة الى غير ذلك واما كونه قابلا للاشكال
فكذلك يلزم ان لا يختلف الاشكال فان اختلاف الاشكال في الاجسام بالانفصال
وفي الجسم الواحد بالانفعال الكلي اللازم من جهة القبول عدم الاختلاف الشخصي
ومن جهة الفعل عدم الاختلاف النوعي لان مقتضى الطبيعة النوعية يجوز ان
يختلف شخصا واما الخ في القسم الثاني فانما يلزم من جهة القابل لانه لو كان لزوم
الشكل من الفاعل كان الامتداد قابلا للاشكال من الفاعل من غير مداخلة الهيولى
فيصح الخ اللازم من جهة قبول الاشكال واما الاشكال لا يلزم الخ من جهة الفاعل
لجواز تعدد الفاعل واختلاف الاشكال بحسب اختلافه وهذا الكلام من الشيخ
كانه جواب لسوال يرد على التوجيه الذي ذكره احدهما ان الشكل لو كان
لازما من الفاعل فكما يلزم عدم اختلاف الاشكال يلزم ايضا عدم اختلاف المقادير
وعدم اختلاف الكلية والجزئية لتوقف الاختلاف في المقدار والكلية والجزئية
على المادة كالاختلاف في الشكل فلا فرق بين القسم الثاني والقسم الاول في لزوم
المحالات الثلثة فلا فائدة في التقسيم بل يكفي ان يقال ثبت ان الشكل لازم فلزومه
اما ان يكون بمشاركة من المادة او لا يكون والثاني باطل فتعين الاول وهو المطلوب والثاني
ان النقض المذكور في الفصل الآتي لا يرد على الدليل كما وجهه لان التشابه بين
الكل والجزء في الشكل انما يلزم لاتحاد طبيعة الامتداد بل لتوقف الاختلاف على
المادة فالجواب عن الاول فبان الخ في القسم الاول لازم من جهتين وفي القسم لازم
من جهة واحدة فالتقسيم انما هو بجهة التنبيه على هذه الدقيقة واما عن

الثاني

الثاني فبان النقض على جهة الفاعل لا على جهة القابل واعلم ان المراد من الفصل
لو كان لزوم الهيولى للصورة الجسمية كما بين لو كانت الجسمية بلا مادة لم يختلف
اصلا ولم يحتج الى تناهي الابعاد ولزوم الشكل ولا الى ساير المقدمات ولو كان المراد
ان لزوم الشكل بمشاركة من الهيولى يتم الاستدلال عليه بانه لو لم يكن كذلك لكان
الامتداد قابلا للانفصال او الانفعال من غير مداخلة الهيولى لان الاشكال مختلف
واختلاف الاشكال بالانفصال او الانفعال فلم يحتج الى التقسيم وساير المقدمات
حاجة ولو كان المراد ان لزوم الشكل من الفاعل وهو الصورة النوعية بمداخلة
الهيولى على ما هو الظاهر من مقصد القوم مما ذكره لا يدل الا على ان لزوم الشكل ليس
من الصورة الجسمية بلا مداخلة الهيولى ولا يلزم منه ان لزومه من غير الصورة الجسمية
بل يجوز ان يكون منها بمداخلة الهيولى قوله لعلك تقول هذا نقض اجمالي تقريره ان
الدليل الذي ذكرتموه في الامتداد وارد عليكم في شيئا اخر لان شكل الفلك عندكم
مقتضى طبيعته وجزء الفلك وكله متساويان في الطبيعة والا لكان الفلك مركبا
فلو كان التساوي في المقتضي يوجب التساوي في المقتضى يلزم تساوي شكل
جزء الفلك وكله وليس كذلك فقوله هذا اشارة الى تساوي الجزء والكل في الشكل
وقوله في شيئا اخر تنبيه على ان النقض لا ينحصر في الفلك بل جار في كل بسيط يختلف
حكم كله وجزئه كما ان طبيعة الارض تقتضي التوسط بين الاجرام مع ان الجزء
المنفصل لا يتوسط وانما قيد الجزء بالمفروض لان البسيط متصل واحد فلا يوجد
الجزء فيه بل انما يوجد جزؤه متاخرا عنه بالتجزية والفصل بخلاف المركبات
الحقيقية والتجزية انما يعرض باحد الاسباب المذكورة فيما تقدم وخص الفرض
بالذكر لانه اعم الاسباب لا يتوقف الفرض تقسيم ساير الاسباب المذكورة لانه قال الانفصال
اما ان يكون مؤديا الى الافتراق وهو الفك او لا فان كان في الخارج فهو اختلاف
عرضين والا فالفرض وتقسيم الشيء كيف يكون اعم منه لانا نقول التقابل بحسب
الصدق والعموم بحسب الوجود فان كل جسم يقبل الانفصال الفرضي مع انه لا يقبل
الانفصال بوجه آخر واعلم ان الشكل لما كان من لوازم الوجود فاذا اقتضاه
الطبيعة لم يقتضه الا في الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة فلا يرد السوال
فان قلت السوال مورد على كلام الشيخ حيث قال لو كان الجزء المفروض مع مقدار
ما يلزمه ما يلزم كله فانه لما حكم بمشاركة الاجزاء المفروضة من الاجسام اياها في

الشكل ورد النقض عليه لاجزاء المفروضة من الفلك فنقول المراد بالفرض له هو التقدير
الخارجي لا تمييز شيء عن شيء في الوهم المراد هاهنا فانا بينا ان الفرض نفي الكلية والجزئية
فانه لو قدر ان يكون للكل جسم جزء في الخارج فلا دم انه يتشكل بشكل الكل كان مساويا
للكل في الشكل وههنا لو قدر للفلك جزء في الخارج فلا دم انه لا يتشكل بشكل الفلك وهو
ظاهر **قوله** فنقول لكن حاصل الجواب ان الاثار كما يختلف باختلاف الفاعل كذلك يختلف
باختلاف القابل وفاعل الشكل في جزء الفلك وكله وان كان واحدا الا ان مادتي الكل
والجزء مختلفان فلهذا اختلف شكلهما لاختلاف الاستعداد المقتضي للشكل فانه لا اختلاف
فيه لا في الفاعل ولا في القابل قال الشارح تقرير الفرق على الاجمال ان المقدار والشكل في الفلك
فاعلا وقابلا اما القابل فهو المادة التي عرض بسببها الكلية والجزئية بحسب الجزئية
لان حصول الكلية والجزئية بحسب التجزية والقابل للتجزية هو المادة واما الفاعل فهو
الصورة النوعية التي اوجب حصول الشكل والمقدار وذلك السبب القابل وهو المادة
مانع من تساوي جزء الفلك وكله في المقدار والشكل لاستحالة ان يكون الجزء كالكل
واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور فيه كل ولا جزء فلا يكون حكمه حكم الفلك
فان قلت لو كانت المادة مانعة عن تساوي شكل الكل والجزء امتنع ان يكون شكل
الكل مثل شكل الجزء وليس كذلك فان الافلاك الجزئية مثل الممثل والحامل والتدوير
اجزاء للفلك الكلي وامثاله في الاشكال ومن هاهنا ظهر ان قوله لاستحالة ان يكون
الجزء كالكل باطل اذ لا استحالة في ان يكون الجزء كالكل في الشكل فنقول هذا السؤال ليس
بوارد لانه على سند المنع على المراد من الكلام منع المادة من ان يكون الجزء مثل الكل
في المقدار والشكل جميعا لاستحالة ان يكون الجزء كالكل ما دام جزءا وكلا في المقدار والشكل
فان قلت الكلام في الشكل فما الحاجة الى ذكر المقدار فنقول النقض كما يرد بشكل الفلك
كذلك يرد بمقداره فان مقداره مقتضى طبيعته كما ان شكله كذلك فاراد ان ينبه على ان
التساوية فاعل المقدار ايضا لا يوجب التساوي فيه لوجود المادة فكان السائل قال
يلزم على ما ذكرتم من الدليل تساوي جزء الفلك وكله في المقدار والشكل فاجاب بان المادة
مانعة عن تساويهما فيهما فان قلت المادة وان منعت عن تساوي الجزء والكل في
جميع المقدار والشكل الا انها ليست مانعة عن تساويهما في الشكل فنقول المادة
وان لم يكن مانعة عن تساوي الشكلين لكنها مانعة عن وجوب التساوي ضرورة
انا اذا فرضنا جزءا مضلعا لم يكن شكله مثل شكل الفلك وهذا القدر كاف في دفع
النقض

النقض واما الجواب التفصيلي فهو ان الشكل حاصل للفلك لا عن هيولاه لامتناع
ان يكون القابل فاعلا ولا عن صورتها الجسمية لاشتراكها بين الاجسام بل عن صورتها
النوعية التي اوجبت تلك الجسمية المعينة بالمقدار المعين وهذا بالحقيقة بيان
بان استناد الشكل والمقدار الى الصورة النوعية من ماخذها انما وجب لهيولى
الفلك بالسبب المذكور وهو صورته النوعية المقدار المعين والشكل المعين وجب
ان لا يكون للجزء المفروض من الفلك صورة الكل لانه جزء حاصل له بعد حصول صورة
الكل وقد عبر عن الصورة النوعية بالقوة فيكون المراد بطبيعة القوة اما ذي
الصورة النوعية او المصدر الذاتي منها على اختلاف تفسيري الطبيعة ثم نسختان ههنا صح
النسخة الاولى ان تتحد صورة الكل فيكون بصورة الكل الثانية اسم لا يكون و
نظم الكلام ان لا يكون لما يفرض بعضا اي جزءا ما للكل صورة الكل لكونه جزءا انما حصل
بعد حصول صورة الكل فامتنع ان يكون صورته مثل صورة الكل في المقدار والشكل
النسخة الثانية ان يحذف صورة الكل ثانيا ويضمر هو في لا يكون حتى يرجع الى
ذلك البعض تقديره لا يكون ذلك هو مقدار الكل وشكله لما يفرض جزءا ويجعل ما للكل
اسم لا يكون والاصح النسخة الاولى لانها ادل على المراد واظهر منها بما يقال كان الشرح
مقروءة على الشيخ ولعل ذلك كان في تلك النسخة كذلك فهذا الحال هو اختلاف
الكل والجزء في المقدار والشكل انما وقع للفلك عن اشتراك عارض ومانع وسبب
اما العارض فهو حصول الكلية والجزئية بحسب فرض التجزية واما المانع فهو حصول
الجزء بعد حصول الكل واما السبب فهو مقارنة المادة فلما عرض الكلية والجزئية
للفلك بسبب اشتماله على المادة وكان الجزء حادثا بعد تقدر الكل وتشكله منع
ذلك ان يتقدر الجزء بمقدار الكل ويتشكل بشكله فلا جرم اختلف الجزء والكل
في المقدار والشكل وفيه نظر لان المانع ليس الا الجزئية حتى لو لم يحدث الجزء
بعد الكل امتنع ايضا ان يكون الجزء كالكل في المقدار والشكل وقد صرح به الشارح
في الوجه الاجمالي حيث حكم باستحالة كون الجزء كالكل ما دام جزءا ولو حدث جسم
آخر غير الجزء لم يمتنع ان يكون مثل الكل في المقدار والشكل فقد بان ان ليس لحدوث
الجزء دخل في المنع وحمل الامام العارض والمانع على الجزئية وقال المراد ان
المقتضي لتشكل الجزء بشكل الكل قائم في الفلك الا انه لم يوجد لعارض عرض له وهو
كونه جزءا وصار مانعا من ان يحصل له مثل شكل الكل وهذا العارض اعني كونه جزءا

لذلك الكلام بسبب المادة المقارنة لتلك الصورة المتجزية بها لكن كلمة الواو بين العارض
والمانع يقتضي المغايرة بينهما وقول الشيخ ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءا للكل
لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل يصح بان حصول الجزء بعد حصول صورة
الكل مانع والا لكان التعرض للبعدية في المقامين مستدركا لا طائل تحته فتفسير الشيخ
او فوقه كلام المتن ان السوال الوارد عليه **قوله** اما المقدار لو انفرد فقد بان ان اختلاف
الجزء والكل مقدارا او شكلا انما عرض للفلك عن التزام صورة تلك الامور مستقيمة في
طبيعة الامتدادية فانها لو انفردت عن المادة لم يتصور فيها الكلية والجزئية فكما
امكن ان قيل في الفلك شكل الكل لحقه مما سبق عن فاعله والصورة النوعية بحسب
قابل هو المادة باعتبار انها محل للصورة الجسمية او الموضوع وهو جرم الفلك باعتبار
انه محل للشكل او للمقدار ثم تبعه ذلك ان خالف الجزء فيه لم يمكن ان يقع ههنا الحق
الطبيعة الامتدادية في السابق شكل الكل من صورة فاعلة بحسب مادة قابلة او موضوع
قابل حتى يتبع ذلك تخالف الجزء اياه فظهر الفرق قال الامام يعني لكلام ههنا ان القدر
الذي ذكرنا في الفلك هو ان الشكل كان ممكن الوجود في نفسه وكان القوة السارية في
الفلك موجبة له وكان الموضوع صالحا مستعدا لقبوله فلا جرم حصل ذلك الشكل
لكله وذلك لا يقتضي ان يحصل ذلك الشكل للجزء الذي يفرض بعد ذلك وهذا لا يمكن ان
يذكر مثله في الجسمية القائمة لا في مادة فقد حمل الامكان على امكان الشيء في نفسه
والقوة على الصورة النوعية الفاعلة فينبغي ان يقول هو غيرها بلا دم يعني لو كانت الكلية
او بل الواجب ايراد الواو على مقتضى تفسيره واما الشارح فقد حمل غيرها على الصورة
الفاعلة والامكان والقوة على المادة القابلة ثم شرح الطبق على المتن **قوله** واعترض
الفاضل الشارح اعلم ان حاصل الفصل ان لا استحالة لو اقتضى الشكل لذاته لزم تساوي حكم
الكل والجزء في جسم واحد في الشكل لتساويهما في المقتضي فينتقض بالفلك لان مقتضي
شكله هو الصورة النوعية والصورة النوعية للكل هي الصورة النوعية للجزء مع ان
شكل الفلك كروي وشكل جزئه اذا فرضناه مثلثا او مربعا غير شكل الكل فالمقتضي
واحد مع اختلاف الاثار فاجيب بان اختلاف شكل الكل والجزء في الفلك لاختلاف قوابلهما
والاعتراض عليه ان اختلاف الكل والجزء لو كان باختلاف موادهما كان اختلاف المادتين
بحسب اختلاف مواد اخرى وهلم جرا الكل الامام الطبيعي وقال القول بان الاختلاف في
بالكلية والجزئية لاجل المادة غير صحيح لان مادة جزء الصورة الفلكية ان كان

غير

غير مادة تلك الصورة او يكون جزءا من تلك المادة فان كان الاول كانت تلك الصورة و
جزؤها المتساويان في المهية حالين في محل واحد فلم يكن احدى الصورتين بان يكون كلا
والاخرى بان يكون جزءا اولى من العكس فان قلت لما تقدم كل الصورة حالة في المادة
على جزئها كان كل الصورة اولى بالكلية من جزئها لتقدمه وان كانا شيئا واحدا في
محل واحد فنقول فالجسمية المأخوذة بلا مادة لا يجوز ان يكون وجود كلها سابقا
على وجود جزئها حتى يكون كل الصورة السابق اولى بالكلية من جزئها وان كانا شيئا
واحدا فامكن ان يختلف الجسمية المجردة بالكلية والجزئية وان كان الثاني كانت المادة
مخالفة لجزئها بالكلية والجزئية فان كان ذلك لمادة اخرى لتسلسل والا لم يكن الاختلاف
بالكلية والجزئية موقوفا على كونها لشيء في المادة فلا يلزم من عدم حلول الجسمية
في المادة ان لا يختلف بالكلية والجزئية والجواب ان الاشكال والصحيح ان الاختلاف بحسب
المادة واما المادة فهي انما يختلف بذاتها كما ان التقدم والتأخر يعرضان للزمانيات
بواسطة الزمان وللزمان بحسب نفسه لا باعتبار زمان آخر فكذلك الاختلاف بالكلية والجزئية
انما يتوقف على المادة في الحال لا في المادة **قوله** تنبيه هذا الحاصل المطالب موضع المادة
يتبع لوضع الصورة حتى ان الصورة ذات وضع بالذات والهيولى ذات وضع بالعرض
ذلك لان الصورة الجسمية لا يخلو اما ان يتحيز بالذات فيكون ذات وضع بالذات لان معنى
الوضع ههنا ان يكون مشارا اليها بانه هنا او هناك ولما كانت الصورة الجسمية ههنا
او هناك لذاتها كانت الاشارة بانها ههنا او هناك لحقها ايضا بالذات لا بواسطة الهيولى
واما الهيولى فهي ذات وضع بالعرض ثانيا لانها لو كانت ذات وضع بالذات كانت متحيزة
بالذات لانها اذا كانت مشارا اليها بانها ههنا او هناك لكونها ههنا او هناك فكونها
ههنا او هناك يكون ايضا بالذات قطعا فيكون جسما بالضرورة ولاجل ان ما حظ التنصيص
كافية في التصديق للمطلوبين سمي الفصل بالتنبيه والشيخ لم ينبه على المطلب الاول بل نبه على
المطلب الثاني بتقسيم كانه قال فيه ان الهيولى لو كانت ذات وضع بالذات فاما ان يكون منقسمة
في جميع الجهات فيكون في حد ذاتها ذات حجم سار في سائر الجهات فيكون جسما وقد فرضت
هيولى واما ان لا يكون منقسمة في جميع الجهات فيكون مقطعا للامتداد الاشارة ان كان
انقسمت في جهة اخرى او لم ينقسم اصلا فلا يكون مشارا اليها بالذات هذا والذي
بين وضع الهيولى بجسميتها بينها بانقسامها في جميع الجهات واما نحن فقد بيناها
بالتحيز بالذات فان قلت الدلالة منتقضة بالصورة الجسمية فانها لو كان لها وضع

في حد ذاتها لكانت اما منقسمة على الاطلاق فيكون جسما لكنها اخص الجسم او غير منقسمة فهي
ايضا محال لما ذكر بعينه فنقول المراد بالجسم ههنا ليس الا الصورة الجسمية المرتسمة بالجوهر
الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة فليس الجسم في بادي النظر الا اياها وتبين من
ذلك انها هي التي تفيد تشخص الهيولى لانه لما كان وضعها من قبل الصورة كان هذيتها منها
لا محرر الوضع يقول بالاشتراك على معان احدها كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة
حسية وهو المراد ههنا والثاني جزء المقولة وهو هيئة عارضة للشيء بحسب نسبة اجزائه
بعضها الى بعض والثالث المقولة وهو هيئة معلولة للنسبتين نسبة بعض اجزائه الى بعض
ونسبة بعض اجزائه الى غيره فان قلت الوضع باحد المعنيين الاولين من اي مقولة فنقول
هذا السؤال انما يرد لو كان من الموجودات الداخلة تحت جنس عالي وهو غير معلوم قال الشارح
لما كان البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة ان الهيولى لو انفكت عن الصورة
كانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان بعد هذا الفصل لبطلان القسم
الاول لان الحكم المذكور في هذا الفصل هو ان وضع الهيولى من قبل اقتران الصورة الجسمية
والقول بان الهيولى المجردة ذات وضع مناف له وانما قلنا وضع الهيولى انما هو من الصورة
لان الهيولى لا وضع لها اذا كانت بلا صورة فان الهيولى المجردة عن الصورة لو كان لها وضع
في حد ذاتها لكانت اما منقسمة في جميع الجهات فيكون جسما او يكون غير منقسمة فيكون انفرادها
عن الصورة مقطع منتهى اشارة اي مقطعا ينتهي امتداد الاشارة عنده لان كل مقطع
الاشارة فهو غير منقسم فان مقطع الاشارة لو انقسم الى جزئين مثلا كان مقطع الاشارة
بالحقيقة هو الجزء الاخير فما فرض مقطعا لا يكون مقطعا وهو خلف ولما كان كل ذي وضع
غير منقسم فهو مقطع اشارة لانه غير منقسم انعكست تلك الموجبة الكلية الى ان كل غير
منقسم فهو مقطع الاشارة فثبت ان الهيولى لا ينقسم في جهة الاشارة فان لم تنقسم
في اخرى فهي نقطة والا فان انقسم في جهتين فهي السطح والا فخط او نقول اذا كانت
غير منقسمة فاما ان يكون غير منقسمة في سائر الجهات فهي النقطة او يكون غير منقسمة
في جهتين فهي الخط او غير منقسمة في جهة واحدة فهي السطح لكن ليس شيء من النقطة والخط
والسطح بالهيولى لوجهين الاول ان النقطة والخط والسطح اعراض تابعة لما كانت منقسمة
في جميع الجهات لان عينيتها غير مستقلة وقوامها بمحالها ظاهر لها وفوقها مغاير لما
تحتها لو كانت منقسمة في الجهة التي عرض عدم انقسامها فيها وان لم يكن قائمة بغيرها
كانت اعراضا والحاصل لابد ان يكون جوهرا والوجه الآخر ما ذكره في الشرح فاصلا
بين.

بين الخط والسطح وبين النقطة وهو ظ ولقائل ان يقول المراد بذات الوضع في
توجيه البرهان انه كانت ذات وضع في ذاتها فلا تم الحصر لجواز ان يكون للهيولى
المجردة ذات وضع ولا يكون لها الوضع في ذاتها ولا من الصورة بل من شيء آخر وان كان
ذات وضع على الاطلاق فالدليل لم يدل على بطلانه لانا لا نسلم انها لو كانت منقسمة
في جميع الجهات كانت جسما انما يكون كذلك لو كانت ذات وضع بالذات فان جميع
الاعراض الجسمانية السارية والهيولى الجسمية منقسمة في جميع الجهات وليست اجساما
وبعبارة اخرى ما ذكرتم من الدليل لا يدل الا على ان الهيولى المجردة لا وضع لها في حد ذاتها
ولا يلزم منه ان لا يكون للهيولى المجردة وضع اصلا فان انتفاء الوضع بالذات لا يستلزم انتفاء
الوضع مطلقا لجواز ان يكون ذات وضع بالغير ويمكن ان يجاب عنه بان الهيولى لو كانت ذات
وضع بالغير كان ذلك الغير اما جسمية او في جسمية لانه لا بد ان يكون ذات وضع بالذات
ضرورة انه لو لم يكن للهيولى وضع في حد ذاتها ولم يكن ثمة ما له وضع في حد ذاته لم يكن للهيولى
ذات وضع اصلا وح ان انقسم ذلك الغير في جميع الجهات كان جسمية والا كان نقطة او
غيرها في جسمية فلا يكون الهيولى مجردة هف فقد بان ان ما ذكره كما دل على ان الهيولى المجردة
لا يكون ذات وضع بالذات دل على انها لا يكون ذات وضع مطلقا واعلم ان قوله كان نحو
نفس مقطع منتهى اشارة مستدرك لعل هذا التوجيه اخصر هو ان يقول لو كانت الهيولى ذات وضع
وضعين منقسمة فاما ان لا يكون منقسمة البتة فهي النقطة او يكون منقسمة فهي الخط والسطح
ولا يجوز ان يكون الهيولى المجردة شيئا منها كما علمت ما وجهناه فلا استدراك ثم ان بين كونها
مقطع الاشارة بان كل مقطع اشارة غير منقسم فانما يبين منه اذا انعكست الموجبة
كنفسها او ان بين تقييده بضال عرض اشارة يمتد اليه ولا يتجاوز كما فعله الشارح فلا
المقدمة مستدرك في البيان ايضا كلام الشيخ في الهيولى المقارنة للصورة ان وضعها من
قبل اقتران الصورة الجسمية والذي يلزم من توجيهها ليس الا ان الصورة اذا انتفت
عن الهيولى لم يكن ذات وضع لكن لا يلزم منه ان يكون وضع الهيولى المقارنة من جهة الصورة
فان من الجائز ان يكون وضع الهيولى صفة ذاتية لها لكن حصول تلك الصفة فيها يكون
موقوفا على شرط هو الصورة الجسمية كما ان التحيز صفة ذاتية للصورة الجسمية
مع توقفها على وجود الحيز وكذا الاحراق صفة ذاتية للنار مع ان حصولها مع النار
موقوف على مماسة الخشب وعلى استعداده للاحتراق وعلى الانتفاع قوله
يريد بيان امتناع حلول الصورة اراد ان يبين امتناع حلول الصورة في الهيولى

المجردة عن الصورة ولما كان من البين ان الشيء اذا لم يكن جسما يمتنع ان يصير جسما سمى الفصل
بالتنبيه وبه تبين القسم الثاني من البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة لان
القسم الثاني من البرهان هو امتناع ان يكون الهيولى المجردة عن الصورة ذات وضع
وذلك غير لازم من امتناع لحوق الصورة بالهيولى المجردة لجواز ان يكون للهيولى المجردة عن الصورة
الجسمية صورة نوعية مانعة عن قبول الصورة الجسمية وان كانت في نفسها قابلة لها فلا
يلحقها الصورة الجسمية ابدا لا لما بحث عنه بل يجب تمييز الاول ان الهيولى التي فرضت
مجردة عن الصورة فهي بالنظر الى ذاتها ان لم يقبل الصورة الجسمية لم يكن بالحقيقة هيولى
بل من المفارقات وتسميتها بالهيولى مجاز وان قبلت الصورة فلحوق الصورة ممكن لها بحسب
ذاتها والممكن لا يلزم منه محال لكن عروض الجسمية لها يستلزم المحال لان الممتنع بالغير ممكن
يستلزم ممتنعا بالذات كما ان عدم العقل يستلزم عدم الواجب وهو ممتنع لذاته لانا نقول
الممتنع بالغير انما يستلزم ممتنعا بالذات من حيث انه ممتنع فان استلزام عدم العقل
عدم الواجب من حيث ان وجود العقل واجب عن ممتنع لوجود الواجب واما بالنظر
الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا يستلزم محالا والا لم يكن ممكنا بالذات و
ههنا كذلك لان الهيولى المجردة اذا نظرنا اليها في حد ذاتها من غير نظر الى الصورة المانعة
وفرضنا لحوق الصورة اياها لم يلزم منه محال بالذات الثاني ان الكلام في هيولى الاجسام فانا
لما لاحظنا الاجسام واحوالها وانا التفتيش عنها الى ان علمنا فيها شيئا غير الجسمية
هو الهيولى ثم بحثنا عن ذلك الشيء هل يمكن ان يكون بدون الجسمية حتى يجوز ان كانت مجردة
ثم صارت جسما فبينا انها يستحيل ان يتجرد عن الصورة فهي محتاجة الى الصورة فعلمنا
ان كل جسم يشتمل على هيولى هي محتاجة الى الصورة هذا سقط القسم وقد اشار الشيخ اليه
في الشفا حيث بحث عن تقدم الصورة على المادة في الوجود اما انه هل يوجد هيولى مجردة عن صورة
فقد بحثنا عن ذلك فيما هم بصدده وتقرير البرهان هو ان الهيولى لو كانت مجردة عن الصورة
غير ذات وضع فاذا لحقتها الصورة فلا يخلو اما ان لا يصير ذات وضع وهو محال لان المركب من
الهيولى والصورة جسم وكل جسم في مكان فهو قابل للاشارة بانه ههنا او هناك واما ان يصير
ذات وضع فاما ان يحصل في جميع المواضع او لا يحصل في شيء منها وهما باطلان بالضرورة
او يحصل في بعضها دون بعض وذلك البعض من المواضع اما ان لا يكون اولى بها وهو محال
والا لزم الترجيح بلا مرجح او يكون اولى بها لمرجح اما ان يكون الاولوية حاصلة لها قبل لحوق
الصورة او بعد لحوقها وهما ايضا محالان ولكل منهما نظير في الوجود والشيخ اوردهما

وفرق

وفرق بينهما وبين نظيريهما **قوله** فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك المقصود
من هذا الكلام امران احدهما بيان امتناع القسم الاول وهو ان يكون لها اولوية حصول
الهيولى في موضع معين حاصلة قبل لحوق الصورة والاخر ايراد نظيره والفرق بينهما اما
بيان الاول فهو ان الهيولى قبل حصول الجسمية لا تعلق لها بذلك الحيز المعين لاحتمال حصولها في
ذلك الحيز لا يكون لاجل ان الهيولى كانت في ذلك الحيز اذ الهيولى لم يكن في الحيز هناك ولا في موضع
آخر وفيه نظر لان غاية ما فيه ان الهيولى لا يحصل في ذلك الحيز لاجل انها كانت في ذلك الحيز
لكن لا يلزم من انتفاء سبب معين انتفاء السبب مطلقا فلم لا يجوز ان يحصل الهيولى في ذلك الحيز المعين
بسبب آخر وان لم يكن حصولها فيه بسبب انها كانت حاصلة فيه والاولى ان يقال في بيان الامتناع
ان الهيولى قبل حلول الجسمية لما كانت مجردة عن الوضع والموضع كانت نسبتها الى جميع
المواضع والمظاهر على السوية ولا يكون شيء منها اولى بها واما الثاني فهو ان يحصل
للهيولى صورة بعد ما كانت مصورة بصورة فهي نظيرة الهيولى المجردة في لحوق الصورة
مع حصولها في موضع معين والفرق بينهما ان حصولها في موضع معين للموضع السابق
الواجب او العارض اما الواجب فكما اذا حصل اسراء الهواء اذا افسد الى الماء وهو في مكانه الطبيعي
فقد حصل بعد لحوق الصورة المائية في ذلك المكان المعين لان الصورة الهوائية التي كانت باقية
كانت يوجب حصولها فيه واما العارض فكما ان الجزء الهوائي اذا كان بالقسر في مكان الماء
ففسد الى الماء فبقي في ذلك المكان المعين لانه كان تقدم عرض له الحصول فيه بالقسر فحصول الهيولى
في المثالين في موضع معين انما هو لاولوية لها بذلك الموضع سابقة على حين وقت الصورة
واما الهيولى فيما نحن فيه فهي مجردة بحسب الفرض عن الوضع السابق **قوله** وليس يمكن ان يقال
في هذا الكلام مقصودان احدهما بيان امتناع القسم الثاني وهو ان حصول الاولوية
الموضع بعد لحوق الصورة والثاني الفرق بينه وبين نظيره واما الاول فلان الصورة
الجسمية نسبتها الى سائر المواضع والاوضاع على السوية كما ان الهيولى ايضا نسبتها
على السوية فيكون للهيولى الجسمية نسبتها الى سائر المواضع على السوية فلا يكون حصولها
في بعض المواضع اولى فان قيل هب ان الصورة الجسمية لا تعين للهيولى موضعا لكن لم لا يجوز
ان يقارنها صورة نوعية في تلك الحال تعين لها موضعا اجاب بان الكلام في المواضع و
الاوضاع الجزئية كمواضع اجزاء الارض واوضاعها فان كل جزء منها انما هو في موضع
معين جزئي على وضع جزئي فان الصورة الصورة النوعية وان عينت وضعا كليا الا ان الصورة
الجسمية لا يكون نسبتها الى اجزاء ذلك الموضع بالسوية فيستحيل حصولها في بعضها فهذا

في هذا القسم بالاوضاع الجزئية التي لاجزاء كل واحد وههنا سوال وهو ان يقال لما جاز ان يقارن الهيولى صورة نوعية تخصصها باحد الامكنة الكلية فلم لا يجوز ان يقارنها صورة اخرى او حالة من الاحوال تخصصها ببعض اجزاء ذلك المكان الكلي واما النظير فهو المثال الاول من المثالين المذكورين في القسم الاول فان الجزء من الهوا اذا انفصل الى الماء في مكان الهواء فلا بد ان ينتقل الى مكان الماء ولا ينتقل الى اي جزء اتفق من اجزاء ذلك المكان بل الى اقرب الاجزاء الى موضعه الاول ولكن ذلك لا يصح بمعونة السابق بخلاف الهيولى المجردة فانه لا وضع لها في السابق وفي قوله لم يقصد الموضع الطبيعي لها مساهلة لان القصد يستلزم الشعور اللهم الا اذا اثبتنا الشعور للطبائع **قوله** وانها لم يقصد اي جزء اتفق لقطة انها لا معنى لها ههنا واعلم ان كلام الشيخ في القسمين لا يدل على بيان امتناعهما والواجب عليه حمل الاحالى الفرق بين النظيرين وهذين القسمين واما بيان امتناعهما فلما كان ظاهرا سلك الغرض المذكور تركه فان من الظاهر ان الهيولى اذا فرضت مجردة عن الوضع والموضع يكون نسبتها الى جميع المواضع والمظاهر على السوية فلا يحصل في موضع معين كما ان الهيولى فرضناها هيولى غير ذات الوضع ثم لحقتها الصورة فلا بد ان يصير ذات وضع مخصوص ويحصل في موضع مخصوص لكنه ترجيح بلا مرجح لان نسبة الهيولى المجردة الى جميع المواضع على السوية فلا يمكن ان يلحق هناك الطبيعة قبل لحوق الصورة او بعده كما في نظيرها لانها مجردة بحسب الغرض **قوله** واعلم ان فائدة ايراد النظير كان ساملا لا يقول المعلل اذا قسم كلامه في الدليل الى اقسام لا حصر عنده فلا يتوجه عليه الايراد باستحالتها واما ايراد نظائرها والفرق بينها فيتوجه مع انه يثبت معها فلا يتوقف عليه اجابه بان فائدة ايراد النظيرين دفع المعارضة وكلام الشيخ ههنا بالحقيقة جواب المعارضة المقدرة فانه لما قيل ان الهيولى المجردة لو لحقتها الصورة لم يمكن ان يحصل في موضع معين مع ان نسبتها الى جميع المواضع على السوية وهو محال عورض بان الجزء من الهواء اذا انقلب الى الماء يحصل في بعض الامكنة الهوائية في المثال الاول وفي بعض الامكنة المائية في المثال الثاني مع ان نسبتها الى جميعها على السوية فاجاب بانه انما يحصل في ذلك المكان المعين لانه كان هناك وهو الوضع السابق ثم لو عورض ثانيا بان ذلك الجزء اذا انقلب الى الماء ينتقل الى بعض امكنة الماء مع تساوي نسبته اليها وانه ما كان هناك اجاب بانه لم يكن هناك الا انه كان هناك اقرب المواضع اليه لهذا حصل فيه وهو ايضا وضع سابق والهيولى مجردة عن سائر الاوضاع فتقع انسداد باب المعارضة كلها واطلاق اسم المعارضة ليس بجيد وكانه لم يفرق بين النقض والمعارضة لان كلا منهما مانع عن ترتب المدلول على الدليل والا فكيف يصح على طريق المعارضة وكيف يكون القول

يصح ان يقال

لجوابها **قوله** وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح الامام اورد النقض بان الجسم العنصري نسبته الى جميع الصور النوعية واحدة لجواز تصوره باية صورة كانت مع ان الحد الصور حاصلة له دائما فلم لا يجوز ان يكون للهيولى نسبتها الى جميع المواضع على السوية مع انه يحصل في احدها اجاب بانا لا نسلم ان نسبة الجسم العنصري الى جميع الصور النوعية واحدة بل انما يحصل له صورة نوعية اذا كانت اولى به وهذه الاولوية انما حصلت بحسب صورة اخرى سابقة وهلم جرا وهذا نقض اخر ليس في هذا الكتاب الا ان قوله وقد يلوح من كلام الامام انه اول الاشكالين فيه ما فيه لانه لم يورد هذا النقض الا من نفسه من غير تعليق الكتاب ثم قال وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون للهيولى المجردة موصوفة بصفات متعاقبة معدة لحصولها بعد الجسم في حين معين كما جاز ان يتصور بصور متعاقبة مقتضية لتخصيصها بصورة معينة اجاب الشارح بان الهيولى مع تلك الصفات ان تخصصت بوضع معين فهي غير مجردة والا يكون نسبتها الى جميع الاوضاع على السوية وهذا موقوف على ان معد الوضع لا يكون الا وضعا وقد منعه الامام فليس يمتنع ان يكون تلك الصفات لا تخصص الهيولى بوضع الا انها يعدها لوضع معين حتى اذا انتهت السلسلة الى الصفة الاخيرة تم استعدادها للوضع المعين فيتخصص بالوضع المعين والحاصل انا لو اورد بطريق النقض الاجمالي لم يكن دفعه بالفرق وان لو اورد بطريق التفصيلي لم يندفع اصلا **قوله** ويحتمل ان يكون لو تجرد ذكر المحصل ههنا ان الثابت بالبرهان ان لا شيء من الهيولى المجردة يقارنها الصورة بالضرورة وهو لا يدل الا لذاتا على المط وهو لا شيء من هيولى الاجسام بمجردة عن الصورة بل على ان كل هيولى مقترنة بالصورة ليست مجردة بالضرورة ينضم الى قولنا كل هيولى الاجسام هيولى مقترنة بالصورة ينتج كل هيولى الاجسام ليست بمجردة بالضرورة ويلزم لا شيء من الاجسام بمجردة عن الصورة بالضرورة ولو قال الحاجة اليه بل لو اسقطه عكسها وهو لا شيء من الهيولى المقترنة بالصورة بمجردة بالضرورة والمقدمة الاخرى فانها ينتجان السالبة المطلوبة كان اخصر واحسن **قوله** وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا لا شك ان الاجسام مختلفة بالحقائق فانا نعلم بالضرورة ان حقيقة الماء مغايرة لحقيقة النار لكنك قد علمت انهما متحدة في الجسمية فيكون اختلافهما انما هو بامور وراء الجسمية وهي الصورة النوعية وهي مبادي الاثار المختلفة المختصة بنوع نوع انما يتحصل الاجسام ويتنوع بها حتى ان كل جسم

فهو مركب في الخارج من مادة وصورة جسمية وصورة نوعية هي مبدأ فصله وانما
اورد قوله ان الهيولى لا يقارن جميع الصور بل يقارن واحدة منها ولا يقارن واحدة
منها دايما بل في وقت دون وقت فافاد بقيد جزئية الحكم ليعلم ان الهيولى لا يقارن كل
صورة وان امتنع انفكاكها عن كل الصور اقول ومن العجب انه يفهم من قوله ان الهيولى انما يقارن
بعض الصور على تقدير افادة قيد جزئية الحكم فجزئية الحكم انما يكون بجزئية افراد الموضوع
لا الجزئية متعلق افراد المحمول قوله وكيف لا بد ان يكون لها مع صورة قد ثبت ان في الجسم
صورة جسمية وهيولى فنقول ثم ثالث وهو الصورة النوعية لان الاجسام يختلف بحسب اقارها
فمبدأ الاثار ليس هو الجسمية لاشتراكها ولا الهيولى لانها قابلة فلا يكون فاعلة فتعين ان
يكون امرا آخر وهو الصورة النوعية فان قلت اذا كان المراد ان للاثار التي في الاجسام مبدأ
فاوجه تخصيص تلك الاثار بسهولة قبول الاشكال وعسره وامتناع قبولها فنقول لما كان
المدعى ان الهيولى لا يخلو عن الصورة النوعية وانها لا تخلو كانت لا تخلو عن الاثار حتى لو وجد
جسم لا يكون له اثار لم يتبين له ذلك فاورد ذلك الاعتراض لان الاجسام لا تخلو عنها نعم لا تخلو
عن مبادي سائر الاثار الاخر مثل الحرارة للنار ورطوبة الماء الى غير ذلك انما قال الهيولى لا تخلو
من صورة ولم يقل الاجسام لا تخلو عنها اشارة الى التلازم بين الهيولى والصورة النوعية كما بين
الهيولى والصورة الجسمية هذا هو كلام الشيخ واما الشيخ في البرهان فتقريرها ان تلك
الاجسام يختلف بالاثار وتلك الاثار ليست بواجبة لذاتها فلا بد ان يكون لها مباد وتلك المبادي
اما ان يكون هي الجسمية او الهيولى او امور اخر والاولان باطلان لما ذكرنا فهي امور مغايرة
لهما فاما ان يكون مفارقة عن الاجسام وهو باطن لان المفارق نسبته الى جميع الاجسام
على السوية فلا يختلف آثاره في الاجسام واما ان يكون مقارنة لها وهي اما ان يكون متعلقة
بالهيولى او لا يكون والثاني باطل لان تلك الاثار انفعالية والانفعال لا يكون الا في الهيولى
فتعين ان يكون متعلقة بالهيولى فاما ان يكون اعراضا او صورا والاول باطل لان تنوع الاجسام
وتحصلها يتوقف عليها اذ الاجسام انما يختلف بحسب الاثار المخصوصة بنوع ونوع
وتلك الامور مبادي تلك الاثار فالاجسام انما تتنوع وتتحصل باعتبار تلك المبادي
فهي منوعة للاجسام محصلة لها ومن المحال ان يتوقف تحصل الجواهر على الاعراض فاذن
هي جواهر وهي الصور النوعية لا يقال لا نسلم ان نسبة المفارق الى سائر الاجسام على السوية
ولم لا يجوز ان يكون للمفارق خصوصية الى بعض الاجسام دون بعض فان من الاجسام الناس
من ذهب الى ان لكل نوع منها مفارقا يستند اليه اثاره وفرق بينه وبين المصنف بانها

يتالم

يتالم ويتلذذ بحسب احوال الالات بخلاف غيره منهم من اسند الاثار الى الفاعل وح لا يمكن
اثباتها ان لها مبادي في الاجسام سلمناه لكن لا يلزم منه ان لا يصدر عن المفارق الاثار المختلفة
وانما يكون كذلك لو لم يكن للاجسام هيولاتها استعدادات مختلفة بحسبها يصدر
عن المفارق الاثار المختلفة كما يصدر عن الكالات المختلفة افعال مختلفة اصلها لانا نقول نحن
نعلم بالضرورة ان تلك الاثار انما يصدر من الاجسام فبيان ان الاحراق ليس للاسر النار والترطيب
انما هو من الماء الى غير ذلك فلو لم يكن للاجسام الا الهيولى والصورة الجسمية لم يحصل تلك
الاثار من الاجسام فلا بد ان يكون فيها شيء هو مبدأ لتلك الاثار وح نقول هذا التقسيم
مستدرك لان الكلام في اثار الاجسام فيخرج بيان آثار المفارق واثار المقارن وكذا
بيان انها متعلقة بالهيولى لانه يكفي ان يقول الامور المقارنة للاجسام اما اعراض او صور
والاول باطل فتعين ان يكون صورا وهو المط فان قلت المط ان الهيولى لا يخلو عن صورة فلو لم
يكن متعلقة بالهيولى لم يتبين المط فنقول تعلق الصورة بالهيولى يدل على استلزامها الهيولى
لا بالعكس ثم لم لا يجوز ان يكون تلك اعراضا قوله لان تحصل الاجسام يتوقف عليها وح
ان يتوقف تحصل الجواهر على الاعراض قلت بعد التنزل عن توقف تحصل الاجسام عليها
لا نسلم ان حصول الجوهر يستحيل ان يتوقف على العرض القايم به واما على العرض القايم بشيء
آخر فمم فان الشيء لا شك انه جوهر وجسم وحصوله يتوقف على حصول الهيئة الاجتماعية
القائمة باجزائه لا به ثم لم يلزم من جوهرية تلك المبادي ان يكون صورا وانما يلزم لو
كان محالة في الهيولى ولم يتبين بعد والحق ان اثبات الجوهرية ههنا ايض مستدرك
فان حال الصورة النوعية مع الهيولى كحال الهيولى مع الصورة الجسمية وكما ان للشافي
اثبات الهيولى ثلث مقامات احدها ان في الجسم سوى الجسمية شيئا آخر هو القابل للاتصال
والانفصال وثانيها ان ذلك الشيء محل الجسمية وثالثها انها متقومة بالحال حتى يكون
هيولى والحال صورة فكذلك الثاني في اثبات الصورة النوعية المقامات الثلثة اولها ان
في الجسم وراء الجسمية والهيولى شيئا آخر هو مبدأ الاثار واللوازم وثانيها انه حال
في الهيولى وثالثها انه مقوم للمحل لكن ظهر من دليل اثبات الهيولى المقامات الاول لاما تبو
فواضح واما حلول الجسمية فيها فلما تبين من انها هي المتصلة والمنفصلة ولا معنى
للحلول الا الاختصاص الناعت واما دليل اثبات الصورة النوعية فلم يظهر منه الا
المقام الاول والقوم لم يتعرضوا لاثبات المقام الثاني وكان ذلك عندهم ظاهر واما المقام
الثالث فالصورة النوعية انما يظهر من كيفية التلازم فان البحث عنه ليس مخصوصا بالصورة

الجسمية شاملة لها والصورة النوعية كما ستعرف فتحقق ظهر ان الخط في هذا المقام يحصل ما ذكره الشيخ من غير حاجة الى زيادة مقدمة **قوله** وكذلك لابد له من استحقاق مكان خاص او وضع خاص هذا دليل ثان على وجود الصورة النوعية في الاجسام تقريره ان الاجسام مختلفة باستحقاق المكان او الوضع اذ لابد لكل جسم من مكان خاص كما لغير الفلك المحيط او وضع خاص كما للفلك المحيط فذلك ليس للجسمية العامة المشتركة فيكون لامر زايد عليها وهو الصورة النوعية لما اثبت الشيخ الصورة النوعية من وجهين بدليل من اختلاف الاجسام في الكيف وبدليل آخر من اختلافها في الاين فقد اسند الكيف الاين الى الصورة النوعية والامر الواحد لا يقتضي اشياء متعددة بجهة واحدة فالصورة النوعية وان كانت امرا واحدا لذاتها الا انها متعددة الجهات يقتضي لكل جهة ما يناسبها واليه اشار بقوله والصور تختلف باعتبار آثارها الخ فليس معناه ان الصورة النوعية تختلف بحسب الذات حتى يكون المقتضي للكيف صورة نوعية والمقتضي للاين صورة اخرى بل معناه ان الصورة النوعية امر واحد يقتضي الكيفيات الخاصة بجهة مناسبة للكيف ويقتضي الاينيات من حيثية مناسبة للاين ويقتضي ساير الآثار بجهة مناسبة لها واعلم ان الدليل لم يدل الا على ان للآثار مبدا في الاجسام واما ان ذلك المبدأ واحد او متعدد فلا دلالة عليه لعلهم انما اقتصروا على الواحد لعدم احتياجهم الى الزايد **قوله** وتحقق كونها مغايرة لتلك الاعراض لان الاعراض مغايرة للصور النوعية لان استحقاق الاعراض غير حصول الاعراض غير واستحقاق الاعراض من جهة الصورة ويوضح ذلك بقاء الصورة مع زوال الاعراض في بعض الاجسام وللقائل ان يقول لما تبين ان الاعراض مستندة الى مبادئها هي الصورة النوعية ومن البين الواضح المغايرة بين الآثار والمبادي فاي حاجة الى تحقيق هذه المغايرة وايضاحها والجواب انه اراد المغايرة بين الصور والاعراض مطلقا بل اراد الفرق بينهما في استناد الاعراض الى مبادي في الاجسام هي الصور وعدم استناد الصور الى مبادئها في الاجسام هي صور اخرى وذلك لان الاعراض مما يزول مع ان السبب المقتضي لها باق في الجسم فان الماء اذا زالت برودته بحرارة فانه فالسبب المقتضي للبرودة باق وهو الذي يعيد البرودة الى الماء عند زوال المسخن ولو كان في الماء سببا لبرودته مخفوظا لذاته لما عادت برودته بخلاف الصورة فانها اذا زالت لا تعود عند زوال المزيل كالماء اذا صار هواء لعارض فعند زوال العارض لا يعود طبيعة الماء **قوله** والفاضل الشارح شكك بان الاجسام كما اختلفت في الآثار كذلك تختلف في الصور النوعية فلو كان اختلاف الآثار والكيفيات لاختلاف الصور النوعية وجب ان يكون اختلاف الصور النوعية بصور اخرى

والاعراض

فيلزم

فيلزم التسلسل ثم اورد على نفسه سؤالا تقريره مسبوقة بمقدمة وهي ان هيولى الاجسام العنصرية مشتركة في المادة بدلالة انقلاب العنصر عنصرا فمادتها انما يتصور موصوفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة واما الاجسام الفلكية فموادها مختلفة اذا تمهد هذا التصوير فللقائل ان يقول اختلاف الصور النوعية في العنصريات بحسب اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة حاصلة لها عند حصول الصور السابقة واما اختلافها في الفلكيات فبحسب اختلاف موادها فان كل مادة فيها لا يقبل الا الصورة الحاصلة لها فاجاب بانه لم لا يجوز ان يكون اختلاف الكيفيات والآثار في الاجسام بحسب اختلاف الاستعدادات والمواد من غير توسط الصور النوعية حتى يكون اختلاف الكيفيات في العنصريات لان مادتها قبل الاتصاف بكيفياتها موصوفة بكيفية اخرى سابقة لاجلها استعدت لقبول الكيفية اللاحقة وفي الفلكيات لان مادة كل فلك لا يقبل الا كيفيتها الحاصلة وجوابه الشارح من وجهين الاول انه ثبت ان لآثار الاجسام واعراضها مبادي موجودة في الاجسام ولا يلزم من ذلك ان يكون لتلك المبادي مبادي اخرى في الاجسام حتى يلزم التسلسل لجواز استناد تلك المبادي الى المفارقات وامتناع استناد آثار الاجسام الى المفارقات واليه اشار بقوله لما مر من مغايرة الاعراض لمباديها اي في استنادها الى مبادي في الاجسام وعدم استناد المبادي الى مبادي اخرى في الاجسام على ما بيناه وهذا الجواب عن اصل السؤال والوجه الثاني ان اختلاف الكيفيات والآثار لا يجوز ان يكون للاستعدادات والمواد لما تبين ان لآثار الاجسام وصفاتها مبادي تنوع الاجسام ويتصف بساير الاحوال المذكورة من كونها مغايرة للاجسام وكونها غير موادها وكونها متعلقة بالمواد ولا شك ان الاستعدادات والمواد ليست كذلك اما الاستعدادات فلزوالها عند حصول الكيفيات والآثار فهي يمتنع ان يكون منوعة للاجسام واما المواد فلانه من تلك الاحوال المذكورة كونها ليست بمواد ثم ان سميت تلك المبادي بالكيفيات او بامر آخر فلا مضايقة للاسماء بعد ظهور المعاني فقوله الامر ينبغي ان ينسب اليه ما يحصل الاجسام اشارة الى الاستدلال على انها ليست باستعدادات وقوله ويصل الى الاعراض المذكورة الى الاستدلال على انها ليست بمواد لان المادة لا يكون فاعلة وهذا جواب عن السؤال الثاني وهو لا يتوقف من الاحوال المذكورة الا على انها غير المادة ولعله هو المراد من قوله وساير الاحوال المذكورة والا لزم الاستدراك بالزيادة في الكلام من غير توقف تمام عليه فان قلت لا استدراك اذ يكفي ان يتوقف ثبوت ان الكيفيات مبادي

والاستعدادات والمواد يمتنع ان يكون مبادي فما في الكلام مستمر لا ينفعه تعيين الطريق
غير انه حيث سلك هذا الطريق في الجواب الاول سلك مسلكا آخر في الجواب الثاني ولا ريب
في ان تعدد الطرق ادخل في اثبات المطلوب وعندي ان هذا السؤال غير وارد على ما ذكره الشيخ
وسبق توجيهه لان كلامه في مبادي الاعراض والآثار لا في اختلاف الاجسام فيها وفي
اختصاصها بها فاذا قيل للاجسام آثار وصفات وهي ممكنة فلا بد ان يكون لها مبادي
لم يتوجه ان يقال لو كان اختلاف الآثار لاختلاف المبادي لكان اختلاف المبادي لمبادي اخرى
فان البحث لم يقع في اختلاف الآثار بل في نفسها ولا يلزم من استناد الآثار الى المبادي استناد
اختلافها الى اختلاف المبادي لجواز اتحاد المبدأ واختلاف الاثر بحسب اختلاف القابل
نعم لو وجه الكلام كما وجه الامام بان قال الاجسام مختلفة في الكيفيات لانها اما ان
يقبل الاشكال والالتيام والانفكاك بسهولة او يقبلها بعسر او لا يقبلها اصلا فاختصاص
اقسام الاجسام بهذه الكيفيات والاحكام ليس للجسمية المشتركة ولا للفاعل
المباين بل لاجل الصور النوعية ورد عليه ان الاجسام كما يختلف في تلك الكيفيات
في الصور النوعية فان وجب ان يكون اختصاصها بتلك الصفات بصور نوعية وجب
ان يكون اختصاصها بالصور النوعية بصور اخرى ولا مدفع لهذا السؤال على
ذلك التوجيه لكنه ليس بمنطبق على المتن فان الشيخ اثبت ان الصور مبادي الكيفيات
حيث قال المانع صورة توجب قبول الانفكاك الخ فليس في ذلك سبب اختلاف الكيفيات
بل سبب تلك الكيفيات ثم قال الامام وانه قد تعطل المساعدة على اثبات المغايرة بين الصورة
الجسمية والمادة في الجسم لكن لم قلتم بانه لا بد من اثبات ذلك في كل جسم فان الاجسام اما
عنصرية او فلكية اما الفلك فلا يقبل بها بمعنى القطع بان عدم قبول الكيفيات المختلفة
لاجل صورة وذلك لان تلك الكيفية لازمة للفلك فلو كان الصورة موجودة فيه فاما ان يكون
لازمة لجسمية الفلك او لا يكون والثاني مح اذ سبب اللازم يمتنع ان يكون ممكن الزوال
وان كانت لازمة فلزومها اما لنفس الجسمية او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها
او لما لا يكون حالا ولا محلا والاول باطل لان الجسمية ان كانت مشتركة فيما بين الاجسام
يلزم ان يكون الصورة الفلكية مشتركة فيما بين الاجسام وانه مح وان لم يكن الجسمية
امرا مشتركا فيه فقد سقط اصل الحجة والثاني باطل لان الحال في الجسمية ان لم يكن لازما
امتنع لزوم الصورة الفلكية بسببه وان كان لازما عاد التقسيم المذكور فيه ويلزم
التسلسل والرابع ايضا باطل لان ذلك الشيء اما ان يكون جسما او جسمانيا او لا جسما ولا

جسمانيا

جسمانيا والاول لا يكون باطلا لان التقسيم الذي مضى حتى يتوقف عليها لو كان الجسم او
جسمانيا لكان اما للجسمية او لما لحال فيها او لمحلها او لغير الحال والمحل وكذا الثالث
لان نسبته الى جسمية الفلك كنسبته الى جسمية غيره فليس بان يفيد اللزوم للفلك
اولى من ان يفيده لغيره وايضا لو جاز ان يكون لزوم الصورة للمفارق فليجز ان يكون
لزوم الكيفية له بلا واسطة الصورة ولما بطل الاقسام الثلثة من اصل التقسيم بقي
ان يكون لزوم الصورة لمادة الفلك كلزوم الكيفية لمادته من غير توسط
الصورة ثم قال وهذا الاعتراض غير متوجه لانه لو كان منع مقدمة من مقدمات
الدليل فما هذا التقسيم ولو كان معارضة فالمعارض معلل فكيف يقول لم
مسبوق بمقدمة وهي ان المعلل اذا اورد الدليل فالسائل اما ان يسلم جميع مقدمات
الدليل او لا يسلم جميعها ولا شك ان عدم تسليم جميع المقدمات لا يكون الا بمنع مقدمة
من تلك المقدمات وهو اما منع مقدمة على التعيين فهو النقض التفصيلي والمناقضة
واما منع مقدمة لا على التعيين وهو النقض الاجمالي وان سلم جميع مقدمات الدليل
فاما ان يوجد دليلا على نفي ما ادعاه المعلل او لم يوجد فان لم يوجد دليلا على نفي ما ادعاه
حصل الالزام وان وجد دليلا على نفي ما ادعاه فهو معارضة ثم النقض والمعارضة
كما ياتيان في الدليل ياتيان ايضا في مقدمات الدليل وح يكون بالنسبة الى الدليل نقضا
تفصيليا على سبيل الاجمال ومناقضة على سبيل المعارضة فقد بان ان الاعتراض
لم يتوجه على الدليل الا اذا كان احد الانواع الثلثة وقد يتوقف المعارضة انما يتوجه
اذا كان الدليل ظنيا للدلالة حتى يجوز ان يتحقق الدليل دون المدلول فلو كان قطعي الدلالة
وقد سلم الدليل فلا بد ان يسلم المدلول لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم وهذا
ليس بشيء لان المعارضة لو قامت تمت اذ على ان في مقدمات دليل المدعي مقدمة
كاذبة فهي في القطعيات كالنقض وترتيب الممنوع ان يقدم النقض على المناقضة وهما على المعارضة
اذا ثبت هذا التصوير فنقول ان الاعتراض نقض اجمالي وتقريره ان الدليل على اثبات الصورة
في الفلك ليس بتام لان احد الامرين لازم وهو اما وجود شيء من المحالات او انتفاء مقدمة من
المقدمات والاول باطل فتعين منع مقدمة من المقدمات وقد ظهر ان لا معنى للنقض الا منع مقدمة لا
على التعيين واما الفاضل الشارح فاخذ احدى صفتيهما وهما سهولة قبول الاشكال وعسره وتم
من قبل الصورة النوعية لكن الاخرى بعين لا يحتاج اليه وانما يحتاج لو كانت محجوجة وهو ثم
اجاب الشارح بان الصورة النوعية ليست لازمة لجسمية الفلك لانها لو كانت لازمة لكانت لما

لازمة الجسمية او لازمة الجسمية المختصة بالفلك والاول باطل لان الجسمية مشتركة فلو كانت
الصورة النوعية لازمة لها لكانت مشتركة بين الاجسام وهو ممتنع والثاني ايضا باطل لان خصوصية
الجسمية ونوعيتها انما هي بالصورة النوعية فهي ليست لازمة لها بل مستلزمة مستتبعة
اياها وح سقط القسمة المذكورة كلها لابتنائها على لزوم الصورة النوعية للفلك اذا قلنا
بلزوم الصورة الفلك لم يتناول القسمة لان لزوم الجسمية لصورة الفلك انما هي لنفس الجسمية
صورته لا لشيء آخر واما استناد الصورة الى المادة فغير معقول لان القابل لا يكون فاعلا
ولعل مراده هذا الكلام في معارضة مقدمات النقض الا انه لم يتوجه اصلا وفيه نظر لانا نقول
هب ان الصورة النوعية سبب لاختصاص الجسمية الفلكية لكن لا ينافي ذلك كونها لازمة
للجسمية المختصة غاية ما في الباب انهما يكونان متلازمين وكيف لا يكون لازمة وهي ممتنع
انفكاكها عن الجسمية المختصة والممتنع الانفكاك عن الشيء لازم له وايضا نقول بعض
ليس لزوم الصورة للفلك مطلقا بل على تقدير وجود الصورة غير فان اراد بقوله الصورة
النوعية ليست بلازمة للفلك انها ليست لازمة على تقدير كونها موجودة في الفلك فهو
لا ينافي لزوم الصورة على ذلك التقدير لجواز لزوم الصورة وعدمها على ذلك التقدير
وانما الجزم بلزومها لا وجوده في المسئلة وان اراد انها ليست لازمة للفلك مطلقا فهو
ايضا لا ينافي الملازمة بين لزوم الصورة ووجودها في الفلك اذ انتفاء اللازم لا يستلزم
كذب الملازمة على انه مما يؤيد كلام الامام حتى يحكي ان يقول لو كانت الصورة موجودة في الفلك
كانت لازمة لجسمية الفلك لما سبق واللازم منتف ذكره الشارح لكن لا يصير معارضة [illegible]
وارد ان على قوله استناد الصورة الى المادة غير معقول كما لا يخفى فقد ظهر ان كلام الشارح في
هذا المقام خارج عن التوجيه والحق في الجواب ان لزوم الصورة النوعية للفلك لذاتها
فان اللزوم ربما يستند الى ذات اللازم كما يستند الى ذات الملزوم والى غيرهما وح فهذا
من القسمة ان اللزوم لما لا يكون لها في الجسمية لا لاحادها لاجسما ولا جسمانيا [illegible]
بمفارق فلا محذور ومن هاهنا يتبين ان مراده من سقوط القسمة لو كان سقوط نفس القسمة
على اهل النظر كلا تجويز بطلان غير البين ان [illegible] لو كان لزوم الجسمية لصورة
الفلك كان هذا اللزوم اما للجسمية او لمحالها او للمحل او لغيرهما فان هذا تردد في
اللازم كما ان ذلك تردد في الملزوم ولو كان المراد ان الكلام في كلا قسم لا يتم لجواز ان
يكون لزوم الجسمية للصورة لنفسها فهو ليس فارق بين اللزومين [illegible] على لزوم
الصورة الجسمية كما يرد على لزوم الجسمية للصورة ثم قال الامام هب ان الحجة التي
ذكرتموها

ذكرتموها يدل على ان في الاجسام امورا موجودة وهي اسباب لهذه الاحكام لكن لم قلت
ان فيها صورا اخرى ومبادي الاحكام لا يجب ان يكون صورا لجواز ان يكون اعراضا فلابد
من الدلالة على ان تلك الامور اسباب لوجود الاجسام حتى يثبت كونها صورا وهذه مناقضة
والشارح لم يورد هذا لانه في الدليل اثبت كونها صورا ثم قال وانا الى الآن ما رأيت احدا منهم
تشاغل باقامة البرهان على ذلك وغفل عن البحث عن كيفية التلازم فان نتيجته
هي ان الصورة علة للهيولى في الوجود والمراد بالصورة هنا ما هو اعم من الصورة
الجسمية والصورة النوعية ولقد احسن حيث قدم النقض الوجهين ثم اورد المناقضة
ثم المعارضة بوجهين اولهما ان هذه الصور محتاجة الى الجسمية لانها اما ان يكون حالة
في الجسم او في الهيولى بشرط حلول الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والا
لم يكن صورة لانها لا يكون مقومة للجسم وجوابه سلمنا ان هذه الصورة ليست مقومة
للجسمية لكن لا يلزم منه ان لا يكون صورة اذ ليس من شرط الصورة ان يكون مقومة للجسمية
بل شرطها تقويم الهيولى وسيأتي بيان انها مقومة للهيولى من غير دور فقد اعترف الشارح بهذا
الكلام ان تقويم الهيولى بالصورة يعلم من بحث التلازم فاي حاجة الى اثبات جوهريتها
ههنا قوله ليس يكفي ايضا وجود الحامل حتى يتعين صورة [illegible] هذا النقض [illegible]
لابعد تقديم مقدمة وهي ان الطبيعة النوعية اذا حصلت في العقل لم يمتنع من حملها
على كثيرين والشخص اذا حصل في العقل امتنع من حمله على كثيرين فلو لم يكن في الشخص امر زائد
على الطبيعة النوعية لم يختلفا من هذا الوجه فالكلام الزائد هو التشخص والتعين
وقد عرفوه بانه صفة تمنع وقوع الشركة في موصوفه ثم ان الشخص مركب في العقل من الطبيعة
النوعية والتشخص وهل هو كذلك في الخارج حتى ان في الخارج موجودين احدهما الطبيعة
النوعية والآخر التشخص او ليس في الخارج الا امر واحد بالذات والموجود اذا حصل
في العقل تعدد كحال النوع مع الجنس فان في النوع امرا زائدا على الطبيعة الجنسية
اعني الفصل وهما متحدان في الخارج بالذات والوجود وقد سبقت الاشارة الى ان هذا هو
الحق لكن الاشبه بكلام القوم انه زائد على الطبيعة النوعية في الخارج ثم ان تعين النوع
اما ان يكون معلولا للماهية او لا يكون فان كان معلولا للماهية كواجب الوجود ينحصر نوعه في
شخصه وان لم يكن فاما ان يكون الفاعل كافيا في فيضانه واما ان لا يكون فان كان كالعقل
كان ايضا نوعه منحصرا في شخصه فانهم يقولون العقول انواع متباينة منحصرة في اشخاصها
وان لم يكف بل لابد من القابل فاما ان يتحد القابل فنوعه ايضا منحصر في شخصه كالفلك فان له

مادة واحدة لا ينفصل او يتعدد القابل فيتعدد التعين بتعدد المواد وهذه هي قاعدتهم
ان تعدد الطبيعة النوعية بحسب الحلة لانه لولا المادة لكان الفاعل كافيا في افاضته فلا بد
ان ينحصر نوعه في شخص وقد فرضنا فيه التعدد هذا خلف واذا تقرر هذا فنقول كلام الشارح
ثبت ان الجسمية ليست قائمة بذاتها بل هي في الحامل وثبت انها غير منفكة عن التناهي
والتشكل محتاجة فيهما اليه فقد ثبت ان الجسمية في وجودها وتشخصها يحتاج الى
الحامل فاراد ان يبين ان الحامل لا يكفي في تشخصها بل لا بد من اشياء اخرى وذلك لان الاجسام
العنصرية مختلفة في الاقدار والاشكال فلو كانت الهيولى كافية كانت الاقدار والاشكال
متشابهة لاشتراك الهيولى في الاجسام العنصرية ولا يلزم منه تشابه الكل والجزء فان الكلية
والجزئية انما هما بالمادة لا بالمقدار فجاز ان يكون الاجسام مختلفة بالكلية والجزئية
ويكون مع ذلك متشابهة في المقدار فان المقدار عارض والتشابه في العارض لا يستلزم التشابه
في المعروض وهذا الكلام مشتمل على ثلثة ابحاث الاول في احتياج الصورة الجسمية في تشخصها
الى الهيولى وهذه المسئلة مستفادة من القاعدة المذكورة الا انها لما لم يتبين بعد بيّنها
ههنا بوجه آخر وقد اشار الشيخ فيما سبق وفيه نظر فان الثابت بالبرهان ليس الا ان
الصورة محتاجة الى الهيولى في تناهيها وتشكلها ومن اين يلزم انها محتاجة في تشخصها
اليها واحتياج العوارض الى شيء لا يستلزم احتياج المعروض اليه البحث الثاني ان
الهيولى لا يكفي في تشخص الصورة وما ذكره لا يدل الا على انها غير كافية في تعيين المقدار
والشكل ولا يلزم منه انها لا يكفي في تعيين الصورة من الجائز انها يكفي في تعيين الصورة
ولا يكفي في تعيين الشكل والمقدار حتى يكون الصور متشابهة مع اختلاف المقادير و
الاشكال ويمكن ان يتفصى عن البحثين بان نقول لا معنى لاحتياج الصورة في تشخصها الى
الهيولى الا احتياجها في كونها معروضة للعوارض الخارجية الى الهيولى وربما نقف فيما
يأتي على تحقيق ذلك اما ان تشابه الكل والجزء غير لازم ففاسد لان عظم الكل من
لوازمه وانتفاء اللازم يستلزم لانتفاء الملزوم والحق ان اللازم ليس هو التشابه
فان التشابه يستدعي التعدد ولو كانت هيولى العناصر كافية في تعيين الصورة لم يوجد
من الصورة الا شخص واحد وكذا من المقدار والشكل لما تقرر ان هيولى العناصر
شخص واحد البحث الثالث في العلل الاخرى التي اشار اليها بقوله الى معينات
واحوال متفقة من خارج وحملها الامام على المعدات فان اختلاف الصور النوعية و
واختلاف المقادير والاشكال في الاجسام العنصرية المشتركة في المادة ليس الا بحسب

اختلاف

اختلاف الاستعدادات واختلاف تلك الاستعدادات بحسب اختلاف استعدادات اخرى
حتى ان كل سابق سواء كان صورة او مقدارا او شكلا فهو معد للاحق ويجعل هذا
الكلام جوابا لسؤالين تقرير جوابه عن السؤال الاول انا لا نسلم ان لزوم المقدار
والشكل لو كان للحامل لزم استواء الاجسام العنصرية في المقدار والشكل وانما
يلزم لو كان لزوم المقدار والشكل بمجرد الهيولى وليس كذلك بل المقادير والاشكال
سابقة معدة وعن السؤال الثاني انا لا نسلم انه لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة
كان الاختصاص بكل صورة لصورة اخرى بل لصورة سابقة معدة فقوله فيما نقله
الشارح انما يشبه الاختلافات اشارة الى جواب السؤال الاول اي الاختلافات في المقدار والشكل
وقوله والاختصاصات اشارة الى جواب السؤال الثاني اي الاختصاصات في الصور النوعية
وعلى هذا لا حاجة للامام الى اثبات المعدات فان سند المنع لا يلزم اثباته واما الشيخ فحقق
حمل العلل الاخرى على العلل الفاعلية لتشخص الصورة فان المادة علة قابلة ولا بد مع العلة
القابلة من العلة الفاعلية قال ولا فسر المعينات بالمشخصات فان اجزاء العناصر ما دامت متصلة
بالمادة الكلية فاذا انفصلت عنها حصل كمية مخصوصة وكيفية مخصوصة وشكل
مخصوص فهذه الاعراض الخارجية المكتنفة بها هي المشخصات كما اذا اخذنا من البحر
فلا شك ان ذلك الماء لا يتعين في الخارج الا اذا حصل له انقطاع من البحر وكمية وهيئة
مخصوصتان وفسر الاحوال المتفقة من الخارج بالامور الاتفاقية التي تعرض في وجودها
فان حصل الاشخاص لا جنس حيث انها اشخاص كل جزء يشتمل على امور لا يوجد الا مرة
واحدة فانها لو وجدت مرتين يلزم وجود الشخص الواحد مرتين وانه محال ثم ذكر ان
المراد بالمعينات والاحوال الاتفاقية العلل الفاعلية لتشخص الصورة وهي
القوى السماوية والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية
والقواسر الخارجية وفيه نظر لان القوى السماوية تاثيراتها وآثارها غير ثابتة
ولا شك ان تشخص الصورة اثر ثابت وغير الثابت يمتنع ان يكون علة فاعلة للثابت
وكذا القول في التغيرات الطبيعية من الاحوال الارضية واما الصور السابقة فهي
لا يجامع تشخص الصورة اللاحقة فكيف يكون علة فاعلة له وكذا القواسر
الخارجية كما في فصل بعض العنصر منه فان القسر علة الفصل بما بعد حصول الصورة
من المبدأ وايضا قد فسر المعينات اولا بالمشخصات وليس من العلل المذكورة ههنا مشخصات
ثم فسر المعينات ههنا بما ليس معينات ويمكن ان يجاب عن الاول بان المراد من العلل

الفاعلية معدات الصور الشخصية فان العلل المعدة معدودة في جانب العلة الفاعلية
والفاعل يقتضي تشخص الصورة او المقدار في القابل بمعدات وعن الثاني بانه وان لم يذكر المشخصات
في التفسير الثاني الا انها مرادة فيه وانما لم يذكره تعويلا على ما سبق من الحاق المتعلم الزكي
بر فحاصل كلامه ان الهيولى غير كافية في تشخص الصورة بل لا بد فيه معها من مشخصات ومعدات
لكن الشيخ وصف العلل بانها يتحدد بها ما يحسب من المقدار والشكل ولا شك ان المشخصات
لا يحدد المقدار والشكل فان الشيء لا يحدد نفسه وايضا لما كان حاصل كلام الشيخ ان
الصورة تحتاج في تناهيها وتشكلها ومقدارها الى الهيولى وهي لا يكفي في هذه العوارض
بل يحتاج الى امور اخرى فكيف يتوقف من الامور الاخرى هذه العوارض وكان الامام انما
اقتصر على المعدات لاجل هذه الدقيقة وربما يختلج في الخاطر ان المعينات من الاعانة فان
المعدات معينات للفاعل على الافاضة **قوله** كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم
هذه القاعدة مما لم يلزم الامام اثباتها فيما قبل حيث جعلها سندا للمنع الا انه
لما جعلها السر وجب عليه ان يثبتها ههنا وقد اخذ الواجب على ما الذي ذكره الشارح
من المادة علة قابلة فلا بد من العلة الفاعلية ونحوه لا يتم لما تبين من ان مراده من العلة
الفاعلية العلة المعدة فنقول كل حادث لا بد له من علة تامة لا يجوز ان يكون بجميع اجزائها
قديمة سواء كان ذلك الحادث صورة او عرضا مقدارا او شكلا او غيرهما والا لزم قدم
الحادث لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة بالضرورة فلا بد ان يكون شيء من اجزائها حادثا
وذلك الحادث ايضا يحتاج الى علة تامة غير قديمة بجميع اجزائها وهذه الحوادث اما
اما ان يكون متسابقة او متساوقة لا سبيل الى الثاني لما ستعرف فتعين ان يكون قبل كل حادث
حادث لا الى بداية ومن الظاهر ان تلك الحوادث كلما يخرج شيئا فشيئا من العدم الى الوجود
يقرب المعلول الى ما تتم العلة حتى اذا وصلت سلسلة الحوادث الى المعلول يوجد
لا بعطف الاعداد الا بهذا القدر ثم ان هذا القرب والبعد لا يكون في العدم ولا بد ان يكون
في شيء موجود له تعلق بالمعلول وهو المادة والقرب والبعد بحسب اختلاف الاستعداد
فاذن ثبت ان كل حادث سابق معد للاحق في قابل فان قلت السابق المعد اما ان يتوقف
عليه اللاحق ولا فان لم يتوقف عليه لم يكن معدا له والا يمتنع اجتماع السابق مع وجود
اللاحق قطعا فنقول المعد عدمان عدم سابق ازلي وعدم لاحق ابدي والمعلول
يتوقف على عدمه اللاحق فلا يوجد المعلول الا اذا وجد السابق وانعدم واما الاحكام التي
تقتضيها القاعدة السرية منها ان ليس للحوادث بداية زمانية لانه لما كان كل حادث

مسبوق

مسبوق بحادث آخر فلا زمان الا ويوجد فيه حادث وههنا شيء وهو ان الذي
يقتضيه هذا السر ليس هو اعداد كل سابق بل مسبوقية كل حادث بآخر فالصواب
ان جعلت السر العظيم يترتب عليه هذا السر وغيره ومنها انه لا بد من حركة سرمدية
لا بداية لها ولا نهاية اما انها لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها فهو لازم من القاعدة
لان الحوادث الغير المتناهية اذا كانت متسابقة لم يوجد الا في زمان متسابقة غير
متناهية والزمان مقدار الحركة فيكون في الوجود زمان مستمر وحركة مستمرة
لا الى بداية واما انه لا نهاية لها فغير لازم من القاعدة وانما يلزم منها لو لزم ان بعد
كل حادث حادثا لا الى نهاية كما لزم ان قبل كل حادث حادث لا الى بداية لكنه مبرهن عليه
فان ارتفاع الحادث لا يكون الا بارتفاع علته التامة المركبة من وجود وعدم ولا
يجوز ان يرتفع الحادث بوجود ارتفاع الوجود فان ارتفاع ذلك الوجود ايضا لا
يكون الا بارتفاع وجود آخر وهكذا ويترتب العدمات الى غير النهاية ويستلزم ترتب
الوجودات الى غير النهاية وهو التسلسل المحض فتعين ان لا يكون ارتفاع الحادث الا بارتفاع
عدم وليس عدما لاحقا لامتناع العود فلا بد ان يكون عدما سابقا ازليا وارتفاع العدم
الازلي لا يكون الا بوجود حادث آخر فاذن لا بد ان يكون بعد كل حادث حادث آخر لا الى نهاية
فقد استغنينا من البحث عن وجود الحادث وعلته الحكم الاول ومن البحث عن عدم الحادث
وعلته الحكم الثاني هذا بيان ما ذكره الامام واما ما قال الشارح فهو ونحن نقول ومن
الاسرار ان الحركة السرمدية واسطة بين عالم الثابتات والمتغيرات لانه لما ثبت
ان حدوث الحوادث لا يكون الا بحسب استعدادات متسابقة والاستعدادات المتسابقة
لا يكون الا في زمان مستمر بحركة مستمرة لا الى بداية ثبت استناد حدوث الحوادث الى
الحركة السرمدية حتى لو لم يوجد الحركة لم يحدث حادث بل يكون جميع الاشياء ازلية ابدية لان
المبدأ الاول لما كان دائم الوجود كان معلوله ايضا دائما وكذا معلول معلوله الى غير
النهاية ولا موجود من الموجودات الا وهو معلول المبدأ الاول بالذات او معلول معلوله
فيكون جميع الاشياء موجودا دائما فلما انتهت سلسلة الثابتات الى الحركة السرمدية
ابتدأ عالم الحدوث فان لها جهتين دوامها وتجددها فمن حيث استمرارها
ودوامها مستندة الى علة دائمة الوجود ومن حيث تجددها يصير سببا للحوادث
لانها لما تجددت تبدلت اوضاع الجسم المتحرك بها وبحسب تبدل الاوضاع يختلف
استعدادات القوابل فيحدث الحوادث فهي واسطة بين العالمين ولولا وجودها لما

انتهت سلسلة المبادي الدايمة الى الحوادث ولما ترتقت سلسلة الحوادث الى المبادي الدايمة قوله واعلم ان الهيولى مفتقرة في ان يقوم بالفعل الى مقارنة الصورة لا يخفى على من تامل هذه الفصول ان المقصود منها كون الصورة جزء من علة الهيولى وانما بنينا الكلام فيه على التلازم بينهما والشيخ ايضا اشار في الشفا اليه ولو ثبت ان الهيولى مفتقرة في الوجود الى الصورة وانها ليست علة مستقلة حصل المقصود بها من النقض فلا حاجة الى اثبات التلازم اصلا ولا ينفعه الشيخ او يكون الهيولى مجردة عن الصورة الجسمية لانه لو حذف من البين لتم الكلام بدونه فانه لما تقرر عليه الصورة كفى قسمة عليتها الى اقسام الاربعة والصواب ان يقال الكلام في هذه الفصول لا يختص بالصور الجسمية بل شامل للصورة النوعية لكن البيان بطريقين احدهما خاص بالصورة الجسمية والاخر عام لهما اما الطريق الخاص فهو انا اذا نظرنا الى ذات الهيولى وامتنع العقل عن وجودها بالفعل غير مجسمة واذا نظرنا الى ذات الجسمية فرضها بحيث يجوز العقل ان يكون قائمة بذاتها فانه لا معنى لها الا امتداد سار في ساير الجهات والامتداد الساري في ساير الجهات لا يلزم ان يكون قايما بغيره نعم لما احتاج عوارض من اشكال الانفصال ولزوم المقادير والاشكال وغيرها الى الهيولى ظهر انها متعلقة بالهيولى فقد ثبت من ذلك ان الهيولى محتاجة الى الصورة في الوجود واما الصورة فليست محتاجة الى الهيولى في الوجود بل في العوارض المشخصة وسيثبت الشيخ ان الصورة ليست علة مستقلة للهيولى ويشير بقوله وههنا سر اخر الى اتمام الدلالة بذلك في الصورة الجسمية او الثابت ليس الا احتياج الهيولى الى الصورة الجسمية واما الى الصورة النوعية فليس يثبت غاية ما في الباب ان الهيولى لا تنفك عنها لكن الشيخ في الشفا كرر الاشارة الى الفصل بين ما يتقوم به الشيء وبين ما يلازمه فقال ان قوله الهيولى مفتقرة مقدمة في الطريق الخاص ولاجل انه سيشير الى اثباته اقتصر ههنا عليها ثم اورد الطريق العام والفا في قوله فاما ليس للسببية بل لمجرد التعقيب وهو مبني على التلازم فقال الامام تلازمهما ينقسم الى اربعة اقسام الاول منها على ثلثة اقسام فان الصورة يكون اما علة مطلقة للهيولى وجزء علة او لا علة ولا جزء علة بل آلة وواسطة فالاقسام ستة واقول ان اريد بالعلة المطلقة العلة التامة او العلة الفاعلية فان اراد العلة التامة فالصورة لما كانت محتاجا اليها منحصرة في انها علة تامة او جزء علة لان ما يحتاج اليه الشيء اما

جميع

جميع ما يحتاج اليه الشيء او بعضه بلا قسم ثالث وان كان المراد العلة الفاعلية فلا حصر لان ما لا يكون علة فاعلية مطلقة ولا جزءا منها لا يلزم ان يكون آلة وواسطة بل يمكن ان يكون في هذا الا بعناية وهي ان يراد بالعلة التامة وبجزء العلة ما لا يكون بواسطة وآلة فكان قال الصورة اما علة تامة او لا فان لم تكن علة تامة فاما ان يكون واسطة وآلة او لا يكون فان لم يكن فهي جزء العلة وعلى هذا الوقد قسم الآلة والواسطة على جزء العلة لكان اولى على انه زاد في الاقسام قسم احتياج الصورة وهو غير مذكور في المتن ولا مراد لقوله فيما بعد بل لا بد في المثال هذه ان يكون على احد القسمين الاخيرين فلو كان ذلك القسم مرادا كان الباقي اقساما ثلثة ولما قوله انما لم يذكره لان مورد التقسيم هو ان الهيولى مفتقرة في وجودها الى مقارنة الصورة لا يحتمل هذا القسم فقاسد لان القضية المذكورة ليست مورد التقسيم على ما هو الظاهر والعجب انه ذهب هنا الى انه ليس لهذا القسم احتمال وفسر اشارة تعقيب الصورة بابطال هذا القسم واذا لا احتمال له فاي حاجة الى ابطاله واما الثاني فقد قدم على التقسيم مقدمة وهي ان التلازم بين الشيئين انما يكون لو كان احدهما علة موجبة للآخر او كانا معلولي علة واحدة موجبة بحيث تقتضي تلك العلة تعلقا لكل واحد منهما بالآخر كما في المتضايفين والعلة الموجبة هي التي يجب بها وجود المعلول فلولا ايجاب العلة على احد الوجهين لامكن انفراد احدهما عن الآخر فلا تلازم بينهما وانما قال يجوز فرض احدهما لجواز تعلق احدهما بالآخر على تقدير شمول الشفا التعلق وقوله ولا معلول لا زيادة لا فائدة فيه لانه اذا لم يكن احدهما علة للآخر لم يكن احدهما معلولا وتفصيل هذا الكلام ان الشيء اذا كان شيئان احدهما علة موجبة للآخر يكون بينهما تلازم لانه لما كانت علة امتنع انفكاكها عن المعلول ولما كان موجبة يمتنع انفكاك المعلول عنها فاللزوم متحقق من الطرفين واما لم يكن احدهما علة موجبة بل كانا معلولين فاستناد الحكم الى العلة مطلقا لا يكفي في التلازم بينهما والا لكانت الموجودات باسرها متلازمة لكونها معلولة لواجب الوجود واستنادها الى العلة الموجبة ايضا غير كاف في التلازم بينهما والا لكانت المعلولات القديمة متلازمة لان واجب الوجود علة موجبة لها لا انا لا نعني بالعلة الموجبة الا ما يمتنع تخلف المعلول عنها والمعلولات القديمة يمتنع انفكاكها عن واجب الوجود فلا بد مع ذلك ان تقتضي تلك العلة الموجبة تعلق كل واحد منهما بالآخر وتعلق كل واحد منهما بالآخر يجب ان يكون دايما فانه لو لم يتحقق التعلق في بعض الاوقات صح انفراد احدهما عن

الآخر في ذلك الوقت فلا يكون بينهما تلازم فقد اعتبر في المتلازمين ان لا يكون احدهما
علة موجبة للآخر فههنا امور احدها ان يكونا معلولي علة واحدة والثاني ان يكون العلة
موجبة والثالث ان يكون لكل منهما تعلق بالآخر والرابع ان يكون ذلك التعلق تقتضيه
العلة الموجبة والخامس دوام ذلك التعلق وعندي ان دوام تعلق كل منهما بالآخر
كاف في التلازم بينهما لامتناع انفكاك كل منهما عن الآخر فلا حاجة اذن الى اعتبار الامور
الثلاثة الباقية والتلازم غير العلية فان قلت اذا لم يكن احد المتلازمين علة موجبة
للآخر لم يكن علة اصلا فانه لو كان احدهما علة للآخر كانت موجبة له لامتناع تخلفه
عنه بحكم التلازم واذا لم يكن احدهما علة للآخر مطلقا لم يكن احدهما واجب الوجود فيكونان
ممكني الوجود وجميع الممكنات ينتهي الى واجب الوجود فيكونان معلولي علة ثالثة بالضرورة
فنقول نسلم ان المتلازمين يكونان حينئذ معلولي علة ثالثة لكن الكلام في ان التلازم يقتضي ذلك
وكونهما معلولي علة ثالثة في نفس الامر لا يستلزم ان يكون مقتضى التلازم ولئن
سلمنا ان التلازم يقتضيه لكن من اين يجب ان يكون تلك العلة موجبة وهي التي اقتضت
دوام تعلق كل منهما بالآخر ولم لا يجوز ان يكون تعلق كل منهما بالآخر بحسب ماهيته على وجه
لا يلزم الدور كما سيأتي وسواء اعتبرت العلة الموجبة في معلوليها يكونان متلازمين
كيف اتفقا لانه كلما تحقق كل واحد من المعلولين تحققت العلة وكلما تحققت العلة تحقق
المعلول الآخر فكلما تحقق كل واحد من المعلولين تحقق المعلول الآخر وبعبارة اخرى
كل واحد من المعلولين ملزوم للعلة وهي ملزومة للمعلول الآخر فكل واحد منهما ملزوم
للآخر ويمكن ان يجاب عنه بان العلة اذا صدر عنها شيئان لا يكون صدورهما من جهة
واحدة بل من جهتين فكل واحد من المعلولين لا يستلزم العلة الا من جهة مصدريته والعلة
لا يستلزم المعلول الآخر الا من جهة اخرى فلا يتكرر الوسط ثم قال الحاشية التلازم
بين الصورة والهيولى فاما ان يكون احدهما علة للاخرى او لا يكون فان كان احدهما
علة ينقسم بالقسمة العقلية الى الصورة والهيولى لكن الشيخ حذف قسم الهيولى لان التلازم
يقتضي العلة الموجبة والهيولى يستحيل ان يكون علة موجبة للصورة اما اولا فلان الهيولى
قابلة والقابل من حيث هو قابل لا يجب به وجود المقبول واما ثانيا فلان القابل لا يكون فاعلا
اصلا وكان الاول مستفادا من اعتبار الايجاب والثاني من العلية وانما قال في الاول من حيث
انه قابل وفي الثاني بوجه من الوجوه لان القابل لا يجب به وجود المقبول بمجرده واما مع الغير
فيجوز ان يجب به الصورة لم يجب في الواقع الا بمجموع الامرين الفاعل والقابل واما من جهة
الفعل

الفعل لان القابل لا يكون فاعلا لا بالاستقلال ولا مع الغير فبقي ان يكون العلة هي الصورة
ويجيء فيه الاقسام الثلاثة التي ذكرها الامام وان لم يكن احدهما علة للاخرى فاما ان يكونا
معلولي علة واحدة رابطة او لا يكونا كذلك لانهما ان لم يكونا معلولي علة تقتضي الارتباط بينهما لا
يكون بينهما تلازم واليه اشار بقوله او يكون لا الهيولى بتجرد عن الصورة ولا الصورة بتجرد
عن الهيولى وهذا هو الذي ظنه الجمهور انه يجوز ان يتحقق التلازم بين شيئين لا يكون احدهما
علة للآخر ولا ارتباط بينهما كما في المتضايفين ونبه الشيخ على فساد هذا الوهم
بقوله بل يكون بحسب امر خارج عنهما فانه انما اعتبر السبب الخارج ليفيد الارتباط
بينهما فتعين ان يكونا معلولي علة رابطة فتلك العلة اما ان يقيم كلا منهما مع الآخر او لا
والبحث في هذا الكلام مقامات احدها في قوله لا يجوز ان يكون الهيولى علة موجبة للصورة
ان يكون القابل فاعلا فان العلة الموجبة هي التي يمتنع تخلف المعلول عنها فاما ان اعتبر
فيها الايجاد كما يعتبر فيها الايجاب او لم يعتبر فان اعتبر فيها الايجاد فاذا لم يكن احد الشيئين
علة موجبة للآخر ولا مستندين الى علة موجبة رابطة لم يلزم امكان انفراد احدهما عن الآخر
لجواز ان يكون احدهما علة موجبة للآخر غير فاعلية و ح يمتنع تخلف احدهما عن الآخر
وايضا لم ينقسم علية الصورة الى الاقسام المذكورة ضرورة ان الآلة ليست علة تامة
القسم الثاني في القسمين لجواز ان يقيم العلة الثالثة احدهما بالآخر وان لم يعتبر فيها
الايجاد لم يلزم ان يكون الهيولى فاعلة على تقدير ان يكون علة موجبة وثانيها في قسمة
علية الصورة الى الاقسام الثلاثة فانه لما جعل الآلة مباينة للواسطة كان القسمة على
اربعة اقسام ووجهها ان الصورة على تقدير عليتها اما ان لم يحتج الهيولى الى شيء
غيرها وهي العلة المطلقة او يحتاج فاما ان يكون علة قريبة وهي الواسطة او لا يكون
فان كان تأثير العلة القريبة بتوسطها فهي الآلة او لا فهي الشريكة وقد عبر الشيخ
عن العلة التامة بالعلة المطلقة الاولية فان العلة المطلقة هي التي تكفي في وجود المعلول
بانفرادها من غير حاجة الى ضميمة والعلة التامة كذلك وانما قال مطلقا اي من غير شريكة
نحو وان كان تكرار الاطلاق في العلة الا انه حسن لانه في مقابلة الشريكة وكذا قوله مطلقا
في الآلة والواسطة يعني من غير شركة في تلك المرتبة وانما ذكر هذه الاقسام لان الصورة
اذا كانت علة للهيولى احتمل من طريق البحث ان يقال انها علة تامة لامتناع تخلف الهيولى عنها اذ
تخلف المعلول عن علته التامة محال وان يقال انها علة قريبة للهيولى اي علة فاعلية لها بالذات
واحتمل ان يكون آلة بين العلة القريبة والهيولى لكن عليتها للهيولى ليس من هذه الجهات

بل من جهة اخرى وهي انهما شريكة للعلة الفاعلية القريبة فوجب ان يتبين ان الصورة لما لم يكن علة تامة لم يجز ان يكون علة فاعلية مطلقة ولا آلة بين الفاعل والهيولى بل شيء آخر يقيم الهيولى وهو الشريك الا كان الاقتصار على ذلك كافيا ادا لم يكن علة تامة فهي جزء علة كافيا وثالثها في ان القسم الثاني وهو ان لا يكون احدهما علة للاخرى حصر الشيخ فيما كان بسبب رابطة فانه لما بين الشيخ ان المتلازمين اذا لم يكن احدهما علة للاخر لابد ان يكون بسبب رابطة وحصل الرابطة في القسمين واحالهما جميعا فخرج من ذلك ان المتلازمين لا يجوز ان لا يكون احدهما علة ولا يكون من المتلازمين ما يكونان معلولي علة رابطة وجوابه ان في المتلازمين لا بد ان يتعلق كل منهما بالاخر فلا يخلو اما ان يكون تعلقهما في الماهية او في الوجود فان كان تعلقهما بحسب الماهية فهما المتضايفان وان كان بحسب الوجود وجب ان يكون احدهما علة للاخر ولا يلزم ان يكونا معلولي سبب يقيم كل منهما بالاخر او مع الاخر وهما محالان ولما كان من الظاهر البين ان تعلق الهيولى والصورة ليس بحسب التضايف لان تعقل كل منهما ليس مع تعقل الاخر تعين ان يكون في الوجود وان يكون احدهما علة للاخر فلهذا اقتصر عليه الشيخ هنا وهو المطابق لما في الشفاء وسيتكرر عليك فان قلت الجسم موجود في الخارج وهو مركب من اجزاء ثلثة الصورة الجسمية والنوعية والهيولى فهو مستلزم لكل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه مستلزم له فبينه وبين كل واحد من اجزائه تلازم وليس احدهما علة موجبة للاخر وكذا لكل واحد من اجزائه ملازم للاخر فالصورة الجسمية ملازمة للصورة النوعية ضرورة كونهما ملزومة للهيولى وهي ملزومة للصورة النوعية وبينهما تلازم وليس احدهما علة موجبة للاخرى فنقول انه لم يكن احدهما علة موجبة للاخرى لما اعتبر في العلة الموجبة كونها علة فاعلية وليس كذلك فلما كانت علة للاخرى وملازمة لها كانت علة موجبة بالضرورة **قوله** يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك اي المراد من مقارنة الهيولى الصورة المقارنة ان الهيولى مفتقرة الى الصورة المقارنة لا الى مقارنة الصورة وقد قال الامام والظاهر ان مراد الشيخ ذلك الا غير واما احتمال ان المراد من قيامها بالفعل تشخصها فهو فاسد والا كان اخراجا لهذه المقدمة عن مقام البحث فان الظاهر ان الصورة شريكة لفاعل الهيولى ولا دخل لهذه المقدمة فيه قطعا **قوله** هذه القضية مفتقرة الى الحجة تقرير السؤال ان الثابت فيما سبق هو التلازم بين الهيولى والصورة ولا يلزم منه افتقار الهيولى الى الصورة فان المتلازمين لا يجب ان يفتقر احدهما الى الاخر كما في المتضايفين

ولو وجب

ولو وجب ان يكون لاحدهما افتقار فلم لا يجب ان يكون الافتقار من جهة الصورة فنقل قوله بل يكونان متضايفين ليس كما ذكره الامام فان الذي ذكره كالمتضايفين ولعله هو المراد وجوابه بان سنبين ان لا احد المتضايفين تاثير في الاخرى فقيل عليه انه كلام على سند المنع وهو غير مسموع وتوجيه ان الاعتراض للامام مناقضة ونقض بالمتضايفين لكن المناقضة مندفعة بما سبق من ان المتلازمين لا بد ان يكون احدهما علة للاخر او يكونا معلولي علة رابطة فلا بد ان يكون لاحدهما افتقار الى الاخر فلم يبق من الاعتراض الا النقض فاجاب عنه ههنا وفيه نظر سيجيء والحق في الجواب ان تلك القضية ليست مبنية على التلازم بل على ان الهيولى يمتنع ان توجد بالفعل بدون الصورة وقد اشار اليه الشيخ في الشفاء حيث قال فمنعنا ان يكون الهيولى قد تعرى من الصورة فنقول ليس معنى قولنا ان ذاتها لا يمكن ان يوجد الا مقارنة للصورة مقارنة لها بل معناه ان ذاته مستحيل وجودها ان يكون بالفعل الا بالصورة وبين الامرين فرق **قوله** والفرق بين الآلة والواسطة جعل الامام الواسطة اعم من الآلة والشيخ جعلها مباينة لها وقول الشيخ آلة او واسطة يدل على ذلك فان ايراد كلمة العناد بين الاعم والاخص مستهجن وكما ان الآلة مباينة للعلة المطلقة كذلك الواسطة يكون مباينة لذلك **قوله** او يكون الهيولى يتحد عن الصورة الامام لما رجع القسمة الى اقسام قال فلا يخلو التلازم بينهما اما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة او بالعكس او يكون كل منهما محتاجا الى الاخر او مستغنيا عنه جعل قوله فاما ان يكون الصورة هي العلة المطلقة الاولى ليس اشارة الى اقسام القسمة الاولى تماما الا ان القسم الثاني هو قوله فما ذكرناه وحمل قوله بالاخر على القسم الثالث وهو الاحتياج من الجانبين وقوله مع الاخر على القسم الاخير وهو الاستغناء من الجانبين واعترض الشارح انه لو كان المراد ذلك كان يتعرض لابطال الاحتياج ولا فائدة فيه فكان الواجب ان يقول بل يقيم كل واحد منهما مع الاخر او يقوله بل بسبب آخر يقيم كل منهما لا حاجة اليه وهذا الاستدراك وارد على الشيخ لانه انما استدل به على استحالة اقامة احد المتلازمين بالاخر ومعه لا على استحالة قيام احدهما بالاخر ومعه وايضا يلزم المنافاة بين صورة القسمة وهو التلازم بين احد اقسامه لان الاستغناء من الجانبين ينافي التلازم وهذا ايراد على الشيخ فانه يتبين احدهما ان قوله يقيم كل منهما بالاخر لا شك ان معناه احتياج كل منهما الى الاخر لكان يا السببية فلا معنى لاقامة كل منهما مع الاخر لانه في مقابلتها السببية ولا فرد من تصوير هذا الثاني ان المراد بالسببية ان كان مطلق السببية فاجاها والظاهر لم يكن قوله بل بسبب خارج تنبيها على فساد توهم الجمهور وان كان المراد السبب الرابطة على ما حمله عليه فانه كل

منها مع الاخر منافية لمراد ومعناه ان لا ارتباط بينهما والجواب ان القسمة يطلق بالاشتراك
على ضم قيد مع الطبيعة الكلية وعلى معنى الانفصال او الاقسام كما يجوز ان يثنى في مورد القسمة
في الاولى دون الثانية والقسمة المستعملة في البرهان ليست بالمعنى الاول بل بالمعنى الثاني
ولا اختلاف لغير بل اكثر البراهين يشتمل على ذلك واما قوله بل لا خلو مما ذكره فلان نص كلام
الشيخ ان محل القسمين ان يوجب بسبب تلازمهما مع استغناء كل واحد منهما عن الاخر ويستلزم
ان يوجد لسبب مع احتياج كل منهما الى الاخر والقسمان اللذان ذكرهما الامام وهو الاستغناء
والاحتياج مطلقا اعم مما يدل عليه كلام الشيخ فهو تفسير للاخص بالاعم بخلاف تفسير الشارح هكذا
وجهه وفيه اعتراض بان معنى مع الاخر هو لا استغناء من الجانبين وتقرير الشك الاول
للامام انه لا يلزم من ان لا يكون احدهما علة للاخر ان يكونا معلولي علة ثالثة وانما يلزم
لو لم يجز وجود واجبين لم لا يجوز ان لا يكونا معلولين لكن يكون كل منهما معلولا لعلة فاجيب
وقد اشار الى جواب هذا الشك بقوله وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان على امتناع وجود
واجبين فانه اذا امتنع ذلك وجب ان يكون احدهما من الهيولى والصورة ممكن الوجود ولما
فرض ان ليس احدهما علة للاخر كان كل واحد منهما كذا فاذا اوقعنا في العلل ولا بد ان ينتهي الى
الواجب الوجود فيكونا معلولي علة ثالثة ثم قد اشار الشيخ في الشفا الى هذا الكلام
سبق منا ايضا اليها فيما سبق فاجاب الشارح بان هذا الشك هو الذي ظنه الجمهور من ان
المتلازمين يستحيل ان لا يكون احدهما علة للاخر ولا معلولي علة ثالثة وقد عرفت اشارته
الى فساده من ان ذلك بناء على التلازم وفيه ما مر واما الشك الثاني فتقريره ان قوله مع
الاخر ان اراد به استغناء كل منهما عن الاخر فهو بينا في مورد القسمة وان اراد غيره
فهذا القسم يكون مخفيا واجاب الشارح بان المراد غيره ولا يلزم حذف قسم وانما يلزم
حذفه لو كان المورد يحتمل لكنه غير محتمل لان الاستغناء من الجانبين ينافي تلازمهما
وهذا الجواب ليس بصواب لانه لا يعقل من قوله مع الاخر الا الاستغناء وليت شعري اذا
لم يحمله على ذلك فماذا يصنع بقول الشيخ ... الصورة والهيولى ان افتقار الهيولى الى الصورة ليس
مورد القسمة كما بيناه ولئن سلمناه لكن لا محذور في منافاة مورد القسمة في البرهان قوله
اشارة واما الصورة التي تفارق الهيولى او لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى وجب انعدام
الهيولى عند انعدام الصورة لكن الهيولى مستمرة الوجود وهو لا ينعدم بانعدامها فان قيل
هذا البيان يدل على ان الصورة لا تكون شريكة للعلة لانعدام المطلقة بانعدام اجزائها
والجواب ان شريكة العلة هي الصورة المطلقة لا الشخصية وهي مستمرة الوجود فان قيل

الصورة

الصورة التي هي شريكة العلة اما ان يكون موجودة او لا والاول باطل والثاني يقتضي ان يكون كل
موجود متشخص فيكون شريكة العلة متشخصة فنقول انها وان كانت متشخصة لكن لا مدخل
للتشخص في العلية بل شريكة العلة ليست الا طبيعة الصورة من حيث هي هي فان قيل الموجود
في الخارج ليس الا الهوية الشخصية وليس في الخارج ماهية مطلقة عرض لها التشخص حتى
يكون في الخارج امران الماهية والتشخص فمعنى كون بعلية الماهية المطلقة وعدم علية المتشخص
بل ليس الا امر واحد وهو الهوية الشخصية فهي ان كانت علة لا يكون مطلقة فالجواب
ان المراد بعلية الصورة المطلقة انه لا بد للهيولى في كل حين من الاحيان من صورة شخصية يحفظها
فشريكة العلة هي احدى الصور المتشخصة لا على التعيين فان الهيولى لا يحتاج الى احديها من
حيث انها معينة ولهذا لا يلزم من انعدام الصورة انعدام الهيولى فان جزء العلة ليس هذه
الصورة بل الماهية واما انه ليس في الخارج الا هذه او تلك الا امر واحد دائم الوجود
هذا في العلة المطلقة واما ان الصورة ليست آلة مطلقة فيرد اشكال وهو ان لا معنى
للآلة المطلقة الا ما يتوسط بين الفاعل ومنفعله القريب بانفراده كما ان العلة المطلقة
هي ما يتوقف عليه وجود المعلول بانفراده ولم لا يجوز ان يكون الصورة بانفرادها متوسطة
بين الفاعل والهيولى حتى يستحفظ الفاعل الهيولى بصورة متعددة فهي آلة مطلقة وجه
التفصي عن هذا الاشكال ان اطلاق الآلة يقتضي التوسط بين الفاعل والمنفعل من حيث انها
متشخصة كما في اطلاق العلة والا فالتحقيق انه ما يستحق على الآلة بمعنى التوسط بين الفاعل
والهيولى في الجملة قوله وهيهنا سر آخر البرهان المذكور دال على ان الكل ثابتا بدلا عن الهيولى
والصورة يفيض عنه وجود الهيولى بتوسط الصورة وذلك لانه لما ثبت ان الهيولى يمتنع
انفكاكها عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة فاحتياجها اما الى الصورة المعينة
او الى الصورة من حيث هي صورة وقد تبين انه يمتنع احتياجها الى الصورة المعينة لجواز
انعدامها وبقاء الهيولى فتعين احتياجها الى الصورة من حيث هي صورة لكن الصورة
من حيث انها صورة يمتنع ان يكون علة مستقلة للهيولى لان الهيولى واحدة بالشخص
علة الواحد بالشخص يمتنع ان لا يكون واحدة بالشخص فلا بد ان يكون مع الصورة
المطلقة موجود مفارق يفيض عنه وجود الهيولى باعانة من الصورة واعلم ان هذا هو
نتيجة الفصل وقد صرح به في الاخيرة من اشارات فكيف صار هيهنا سرا وايضا لا يلزم من امتناع
انفكاك الهيولى عن الصورة افتقارها الى الصورة فان العلة يمتنع انفكاكها عن المعلول مع
امتناع افتقارها وايضا لا حاصل للمطلب بجميع هذه المقدمات فلا حاجة الى باقي المقدمات

وابطال الانقسام الكروي ولا محيص عن هذه الاشكالات الا بان يقال السر ههنا اتمام الدلالة
في الصورة الجسمية بمجرد هذه المقدمة اعني ان الصورة ليست علة مطلقة ولا اكثر مطلقة
من غير حاجة الى المقدمات الكروية وتقدم تفصيله في اول الفصل قوله الثانية ان الشيء الذي
يكون مع المتاخر عن شيء اقول اعلم انه ههنا ثلث عبارات احدها ما مع المتقدم متقدم والثانية
ان المتقدم على المع متقدم والثالثة ما مع المتاخر متاخر والعبارتان الاخيرتان حاصلهما واحد
في التاخر واما العبارة الاولى فهي المعية في التقدم فقوله ان الشيء الذي يكون مع المتاخر اي
ما مع المتاخر متاخر وهذه المقدمة استعملها الشيخ في موضعين الموضع الاول اثبات
تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة فان الجسم المستقيم الحركة حيز
الا ومن شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده ولا يكون من شانه ذلك الا وان يكون
ذا جهة يتحرك فيها بالمفارقة والمعاودة فاستحال ان يوجد الجسم المستقيم الحركة
ولم يوجد الجهة بعد فاذا استحال تاخر الجهات عن الاجسام المستقيمة الحركة فهي اما ان
تكون متقدمة عليها او تكون معها واياما كان فمحدد الجهات متقدم على الجسم المستقيم الحركة
اما على تقدير تقدم الجهات فلان المتقدم على المتقدم متقدم واما على تقدير معيتها فلان المتقدم
على المع متقدم الموضع الثاني امتناع علية الحاوي للمحوي فانه لو كان الحاوي علة للمحوي
كان متقدما بالذات على المحوي والمحوي مع عدم الخلاء والمتقدم على الشيء متقدم على
المع فيكون عدم الخلاء متاخرا عن الحاوي والمتاخر عن الشيء موقوف على ذلك الشيء وكل
موقوف على الشيء محال لذاته فيكون عدم الخلاء ممكنا لذاته هف وستبين لك في ذلك البحث
ان هذا النقل غير مطابق لمتن الكتاب ثم سال بعضهم الحاوي مع العقل الذي هو علة للمحوي
وما مع المتقدم متقدم فيلزم ان يكون الحاوي متقدما على المحوي فيعود المحذور واجاب
بان تقدم العقل على المحوي بالعلية والحاوي ليس علة للمحوي فلا يلزم تقدمه فخرج
من ذلك ان ما مع المتقدم لا يجب ان يكون متقدما وما مع المتاخر يجب ان يكون متاخرا والفرق
مشكل المحقق قال الشارح المعية يطلق على التلازم اما في الوجود وفي التصور وعلى الاتفاق
اما التلازم في الوجود فكما بين الجسم والتناهي والتشكل وبين الجسم المستقيم الحركة
والجهة واما التلازم في التصور فكما بين مفهوم الملاء وعدم الخلاء على تقدير ان يكون
عدم الخلاء امرا مغايرا لمفهوم الملاء واما اذا قال هكذا لان الخلاء عدم الملاء ومفهوم الخلاء
عدم عدم الملاء وعدم العدم عين الوجود فان فرضناه تغايرا لا اقل من ان يكون
لازما له واما الاتفاق فكما اذا صدر معلولان عن علة واحدة من غير تعلق احدهما بالاخر

بحيث

بحيث قال ما مع المتاخر متاخر ان اراد المعية التلازمية فان المتلازمين اذا كان احدهما متاخرا
عن شيء لا يكون متقدما عليه كان الاخر كذلك وحينئذ قال ما مع المتقدم ليس بمتقدم ان اراد المعية
الاتفاقية فان المتضايفين اتفاقا اذا كان احدهما متقدما على شيء ومتاخرا عنه لا يجب
ان يكون الاخر كذلك وفي هذا المقام بحث وهو ان المعية بازاء التقدم والتاخر فان كل
شيء اذا نسب الى شيء اخر فاما ان يكون متقدما عليه او متاخرا عنه او لا يكون متقدما عليه
ولا متاخرا عنه فيكون معه ولما كان التقدم والتاخر على انحاء خمسة كما سيجيء كانت المعية ايضا
على تلك الانحاء فالمعية ليس معناها الا سلب التقدم والتاخر لكن لا مطلقا بل في المعنى الذي
نسب اليه التقدم والتاخر حتى ان يكون المعية الزمانية ان يكونا موجودين في الزمان ولا
يكون احدهما متقدما على الاخر والمعية في الرتبة ان يكونا واقعين في الترتيب ولا يكون احدهما
اقرب الى المبدا من الاخر والمعية في الطبع ان يكونا موجودين من غير احتياج بينهما والمعية في
العلية ان لا يكون احدهما علة للاخر لكنهما مشتركان في العلية وقد استشكل الشيخ بتحقيق
امرها ولعل وجه اشكاله انه اذا كان موجودان احدهما علة للاخر فمتقدم ومتاخر الا
فان لم يعتبر العلية فيهما فلا معية في العلية وان اعتبرت العلية فالشيء باعتبار العلية اما
علة متقدمة او معلول متاخر فان كان ههنا معية فلا يكون الا في التقدم في العلية او
التاخر في المعلولية فلا يكون معية في العلية مطلقا ومحصله ان التقدم والتاخر عرضيان
الحقا الشيء وليس يعتبر في المعية الا حال احدهما مع الاخر ووجه اشكاله ان المعية في العلية
ان كانا علتين لم يمكن ان يكونا بالقياس الى امر واحد وان كانا معلولين فان فرضنا انهما
معلولا علة واحدة لم يجز ان يكونا معلولين من جهة واحدة بشرط واحد ففي التحقيق يكون
استنادهما الى علتين فاذا كان احدهما علة لشيء والاخر معلولا لشيء اخر يكونان معا ايضا
في العلية فلا موجودين الا واحدهما علة للاخر او كانا معا في العلية ولا يبعد في ذلك بل كل
موجودين اما ان يكون احدهما علة للاخر او يكونا معلولي علة واحدة لانتهاء العلل الى واجب
الوجود واما المعية في الشرف فبان يكونا متساويين في الشرف فبان يكونا متساويين بحيث لو اتصف
حتى اذا انفرد احدهما في الشرف حصل مقصوده اذا انفرد وهذا منقول اذا اجرينا الكلام على
ما هو المعروف في تفسير المعية فالمعيتان في التقدم والتاخر والمعية الزمانية متعاكستان
وان كانتا بحسب العلية فما مع المتقدم على شيء يمتنع ان يكون متقدما عليه لاستحالة اجتماع
علتين على معلول واحد وما مع المتاخر عن شيء وان جاز ان يكون معلولا له متاخرا عنه
الا انه لا يجب ذلك لجواز ان لا يكون علة ولا معلولا لمعلوله بكونه معلول العلة وكذا ان كانت بحسب

الطبيع فليس كلما لا يكون بينهما بين المتقدم او المتاخر احتياج يحتاج الى المتاخر
او يحتاج الى المتقدم وعلى هذا القياس في التركيب اذا كانت المعية الزمانية والتقدم
او التاخر بحسب الطبع او العلية او بالعكس فالمقدمتان وان كانتا مسلمتين في البرهان
كانتا بديهيتان فعلى من يجعلهما تصوير المعية انها باي معنى وتصوير المتقدم والتاخر ثم
الدلالة عليهما وان اجريناها على تفسير المشار بالتلازم والتصاحب فهو اجرا الكلام على خلاف
ما عليه العرف ومع ذلك فكان المراد مجردهما على ما هو الظاهر من كلامه ومعناه من ائمة الكتاب
ويرد عليه شيئان احدهما النقض بان المعلول ملزوم العلة البعيدة ومتاخر عن العلة
القريبة ويمتنع تاخر العلة البعيدة عنهما بل كل علة ملازمة لمعلولها ويستحيل تاخرها عن
نفسها والاخر الاستدلال فانهم قالوا الجسمية لما لم تكن متقدمة على التناهي والتشكل
فهي اما متاخرة عنهما او معهما والجسم المستقيم الحركة لا يتقدم على الجهة بل اما مع الجهة
او متاخر عنها واذا كان المراد بالمعية التلازم وهما متلازمتان فلا حاجة الى هذا البيان
وهما متلازمتان واذا كان المراد معنى المعية معناها والاستغنا والنقض في المعية الى التقدم
والتاخر **قوله** انا قد بينا ان الجسمية لا تنفك عن التناهي والتشكل لما كان المطلوب هذه المقدمة
ان التناهي والتشكل اما مع الجسمية او قبلها كفى في ذلك ان تبين الجسمية ليست علة لهما لانهما
غير متاخرين عنها فيكونان اما معها او قبلها فبيان التلازم ههنا مستدرك فان الدلالة والغرض
المدعى ان الصورة ليست علة مطلقة سوا كانت جسمية او نوعية والدلالة المذكورة
لا تتم في الصورة النوعية لان المثبت بحسب الكلام ان الجسمية لا يمكن ان تكون علة للتناهي والتشكل
واما ان الصورة النوعية ليست علة لهما فلم تثبت فيما قبل ولا فيما بعد **قوله** اقول هذا البيان
يفيد تاخر التشكل عن ماهية الصورة والذي ذهب عدم تاخر التشكل اشار بهذا الكلام
الى دفع المعارضة والمنع اما دفع المعارضة فهو ان حاصل ما ذكرتم تاخر التشكل عن ماهية
الصورة والذي ندعيه عدم تاخر التشكل والتناهي عن الصورة المشخصة من حيث انها
مشخصة فما ذكرتم لا يصلح للمعارضة واما دفع المنع فهو انا بينا ان الصورة لا تنفك في الوجود
عن التناهي والتشكل وان لم يتعلق بهما من حيث الماهية فهي يحتاج في تشخصها اليهما والمحتاج اليه
يمتنع ان يكون متاخرا فهما غير متاخرين عن الصورة المشخصة فان قلت هما متاخران عن الصورة
لانهما عرضان قائمان بها ومن المستحيل احتياج الشي الى المتاخر عنه قلنا بان تاخرهما عن
ماهية الصورة ولا يبعد احتياج الشي في تشخصه وتعينه الى ما يتاخر عن ماهيته كالجسم يحتاج في
تشخصه الى الاين والوضع وان كانا عرضين له متاخرين عنه ومن الفضلاء من يجعله يقول

لسنا نعقل العوارض المشخصة فان تلك العوارض ان كانت عقلية لم تشخص شيئا
خارجيا وان كانت خارجية فهي عارضة في الخارج ومن البين عند العقل ان تشخص
العرض الخارجي بل وجوده موقوف على وجود المعروض وتشخصه فكيف يحتاج في تشخصه
الى العرض وايضا التناهي نسبة بين الجسم وبين ما ينتهي به والتشكل نسبة بين الجسم
والشكل فهما ليسا موجودين في الخارج فكيف يكونان مشخصين وكذا الاين حصول الجسم في
المكان والوضع نسبة مخصوصة فهما ايضا معدومان في الخارج ولو فرضنا انهما موجودان
فان كانت مطلقة استحال ان يكون مشخصة وان كان مشخصة فكذلك والا لتقدم التشخص
بن والحاصل الحق ان المشخص هو المبدأ الفاعل وان التشخص ليس الا هذه الهوية وهذه
الهوية ربما يكون هذه الهوية لذاتها وهو واجب الوجود وربما يكون هذه الهوية
بالغير فذلك الغير هو الذي يجعل هذه الهوية هذه الهوية ولا معنى للمشخص الا هذا
وانا نقول هذا انما يكون لو ارادوا بالمشخصات علل الهوية لكنك ستعرف ان مرادهم بها الاعراض
الخارجية اللازمة للمشخص حتى يندفع الشبهة بقي في هذا البحث نظر اما احدهما ان
الصورة المشخصة لما كانت محتاجة الى التناهي والتشكل كانت متاخرة عنهما لا محالة
فدعوى تحقق معيتها او تقدمها على الصورة دعوى [illegible] الانفكاك
ينتج في نظر المناظر مستدير في صناعة البرهان سقط المقدمة الثانية القائلة بان
ما مع المتاخر متاخر عن الاغنيا وايضا لعدم توقف البرهان عليها الثاني ان التناهي والتشكل
من اعراض الصورة الجسمية فهذا البيان ايضا مختص بها كما بين الامام ونسبه ههنا الى اكثر
المتاخرين خصصوا البحث بالصورة الجسمية **قوله** وفيه اشارة الى ما ذكرنا من حمل الوجود على
ان معنى التشخص كونها استعمل في مقابلة الماهية فمعنى الكلام ان الصورة لو كانت علة مطلقة
للهيولى لكانت متقدمة عليها بتشخصها وبعلل ماهيتها وعلل تشخصها والمراد بعلل التشخص
المشخصات التي هي الاعراض المكتنفة فان قلت سوال العلة انما يجب تقدمها مع وجودها واما
باعراضها فغير لازم لانها متاخرة عن ذاتها ولا يلزم ان يكون متقدمة على ما يتاخر عن ذاتها
فنقول لما كانت تلك الاعراض قائمة بها لازمة لتشخصها لزم من سبقها سبقها بالضرورة وانما لم يقل
سبقها بوجودها وعللها مطلقا بل فصلها الى علل الماهية وعلل التشخص لان كلامه في هذه
المباحث يقتضي تقدم علل الماهية على الهيولى وتاخر علل التشخص عنها اما تقدم علل الماهية
فلانه تبين ان ماهية الصورة شريكة لعلة الهيولى فالضرورة يكون عللها سابقة واما تاخر
علل التشخص فلما تبين ان التناهي والتشكل من توابع الهيولى فنبه ههنا بالتفصيل على الفصل

بين الصفتين واما قوله حتى يكون بعد ذلك من وجود الصورة وجود الهيولى ففيما فطر وعلى
الرواية الثانية معناه حتى يحصل بعد ذلك للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى الى الوجود
الموصوف بالمغايرة يحصل بعد علية الصورة وتقدمها والا فاصل وجودها سابق على
ذلك وانت خبير بان هذا الكلام مع هذا التمحل مستدرك لا دخل له في الاستدلال قوله
على انهما معلولين من جهتين لا يتباين ذوا تي العلة اقول لما قال لو كانت الصورة علة مطلقة
للهيولى لكانت سابقة عليها بوجودها وعليتها والا لم يكن وجود الهيولى عن وجود الصورة فقوله
حتى يكون بعد ذلك اشارة الى بيان الملازمة وكان سائلا يقول هذا يقتضي ان لا يكون
الصورة علة للهيولى اصلا لا مطلقة ولا غيرها لانها لو كانت علة لها في الجملة لسبقتها
بالوجود والعلية الا انه امتنع ان يكون عن الصورة وجود الهيولى ثانيا بما يتوقف تقريره على مقدمتين
الاولى ان المعلول اما معلول للوجود او للماهية ونعني بكونه معلولا للوجود هو ان العلة انما
حيث كونها موجودة في الخارج تقتضي وجوده ولا نعني بكونه معلولا للماهية ان الماهية
مع قطع النظر عن الوجودين تقتضي ذلك المعلول فانه محال بل نعني ان الماهية اذا وجدت
باي وجه كان اقتضت المعلول ولا شك ان الماهية اذا كانت بحيث متى يحصل في العقل
حصل شيء لا يكون ذلك الشيء الا صفة من صفاتها وحالا من احوالها فمقتضيات الماهية
لا يكون الا اعراضا واما مقتضيات الوجود فقد يكون جواهر وقد يكون اعراضا الثانية
ان المعلول قسمان مباين للعلة ومقارن لها والمعلول المقارن لا يجوز ان يكون معلولا
لوجود الشيء والا لسبقه في الوجود وقد قارنه في وجوده هذا خلف بل معلولا للماهية ويج
ان كانت علة له مطلقة كان المعلول من احوالها وعوارضها كالفردية للثلثة فان
ماهية الثلثة علة مطلقة للفردية وهي حال من احوالها وان لم يكن علة مطلقة جاز
ان لا يكون المعلول من احوالها كما في مسئلتنا وبعد تمهيد المقدمتين تقرير الجواب
انا لا نم ان الصورة لو كانت علة مطلقة سبقت في الوجود والعلية وانما يكون كذلك لو
كانت علة بحسب وجودها وليس كذلك لان المعلول ينقسم الى مباين ومقارن والمقارن
لا يجوز ان يكون معلولا للوجود والهيولى معلولة مقارنة للصورة فلا يكون معلولة لها
في الوجود بل لماهيتها او لم يكن معلولة لماهيتها مطلقا لانها ليست من احوالها المعلولة
بل جزء علتها هذا ما سنح للخاطر في توجيه هذا المقام ولنبين بعد ذلك ما في توجيه
الشارحين قوله ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة اقول وههنا بحث على
الامام حينئذ للهيولى وان لم تكن معلولة لماهية الصورة الا انها معلولة لوجودها

فان اللوازم

فان اللوازم المعلولة قسمان معلول للماهية ومعلول للوجود فيقال كيف يصح قول الشيخ ان الهيولى
معلولة لوجود الصورة التي تزول وهذا ليس بعار ولان معلولية الهيولى لوجود الصورة
ليست في نفس الامر على تقدير علية الصورة فكانه قال لو كانت الصورة علة للهيولى لم يكن
ماهية الصورة علة بل بوجودها وح لا يجوز ان يقتضي الحلول فيها نعم لا نزاع في حقيقة
المقدمة في الجواب ثانيا انه فرضنا ان الهيولى معلولة لماهية الصورة جاز ان يقتضي الحلول
فيها بعد وجودها قوله هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ اما اولا فلانه لم يذكر الا اسم الحيثية
العلية بل في نفسها واما ثانيا فلانه فيه اشتغالا بالكلام الى الكلام قبل الاتمام وفي ذلك من
الخبط في البحث ما لا يخفى اما ثالثا فلان الجواب لا يستقيم على اصول الشيخ فان من اصوله ان تشخص
الحال تابع لتشخص المحل فلو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى استحال ان يقتضي الحلول
فيها والا لكان تشخصها متقدما على تشخص الهيولى بناء على ما عرفت من الواجب تعالى ولو كانت
الصورة علة مطلقة للهيولى لكانت سابقة بوجودها وعليتها على الهيولى ويلزم منه ح كون
قبل بيان لزوم المحذور ان هذا التقدير وهو كونها علة مطلقة للهيولى لانه لو كانت
علة مطلقة لسبقتها بوجودها فسبقها بما يقارن وجودها فيكون سابقة بالهيولى على
الهيولى وانه ح والى هذا اشار بقوله على انهما معلولة من جهتين لا يتباين ذوا تي العلة
اي لو كانت معلولة للصورة كانت مقارنة للصورة فتقدم على الهيولى بما يقارنها ثم
استشعر ان يقول لو صح ما ذكرتم يلزم ان يكون الهيولى معلولة لماهية الصورة لان الهيولى
معلولة للصورة عندكم فاما ان يكون معلولا للوجود او للماهية فاذا لم يجز ان يكون معلولة
للوجود لم يكن بد من ان يكون معلولة للماهية لكنه ح لما تقدم من ان الهيولى واحدة بالتشخص
وعلة الواحد بالتشخص لا بد ان يكون واحدة بالتشخص فان الهيولى ليست معلولة لماهية
الصورة على الاطلاق ولكن لا يلزم منه ان لا يكون معلولة لماهية الصورة في الجملة اي مع الة
لعلة ماهية الصورة شريكة معها والى هذا اشار بقوله وانها ليست من احوال المعلول
لماهية او الهيولى ليست من معلولات ماهية الصورة مطلقا وهل يلزم منه ان لا يكون
معلولة لماهيتها في الجملة ثم للموصوف بالحكم بالمقارنة وكان المعلول كما يكون مباينا
يكون ايضا مقارنة هذا غاية توجيه كلام الشيخ في هذا المقام وفيه ادراج حل في دليل
على المدعى قبل الاتمام كما انه في توجيه الامام مع دليل على المدعى في دليله وكل ذلك خبط
من الكلام وقد فاتهما توجيه الاحوال الخمسة وله ليست من احوال المعلولة لماهية فقد نفي
بان قال ليست معلولة لماهية وبنى الامام جميع كلام الشيخ على تقدير علية الصورة

والشارح قوله على انهما معلولتان من جهة لا يتأتى على التقديرين واخذ قوله وان كان ليس
من احوال بحسب نفس الامر واما نحن فنقول يتوجه على جميع كلام الشيخ بحسب نفس الامر من الفطانة
ذلك لا سيما ذكرنا ما سبق واوضح قوله او لعلك تقول اذا كانت الهيولى تقربها السوال الكم فلم
ان الصورة لا يستوي لها وجود الا بالتناهي والتشكل وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم ان يكون
الهيولى علة للصورة سابقة عليها لكن الصورة عندكم علة للهيولى فقد عاد العلة معلولا واندرج
والجواب فقد قرره الامام بانه ليس كل ما يحتاج اليه الشيء علة وقد طعن فيه بان العلة لا معنى لها
الا ما يحتاج اليه الشيء وهو مدفوع لان العلة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده والذي ثبت ان الهيولى
يحتاج اليه الصورة في الجملة ولا يلزم منه ان يكون احتياجها الى الهيولى في وجودها فربما يكون
الاحتياج في صفتها فلا يلزم ان يكون علة لها ولا ينافي كونها معلولة للصورة ثم قال الامام في تقرير
السوال بعبارة العلة ونقتصر على ذكر الاحتياج فنقول اقتضيتم بان الصورة لا يستوي لها الوجود
الا بالهيولى فيكون الصورة محتاجة الى الهيولى ثم قلتم الصورة شريكة للعلة فيكون الهيولى محتاجة
محتاجا اليها متقدمة ومتأخرة معا واجاب الشارح بان احتياج الصورة الى الهيولى في تشخصها و
احتياج الهيولى اليها في وجودها فالمتاخر عن الهيولى الصورة الشخصية والمتقدم عليها الصورة
من حيث هي صورة قوله واقول المطلوب في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة وحصل كلام الشارح ان في الفصل
مطلوبين احدهما بيان كيفية تقدم الصورة على الهيولى بعد البيان قال الصورة اذا زالت
فان لم يحصل عقيبها صورة اخرى انعدمت الهيولى فعقب البدل مقيم للهيولى بالصورة وفي هذا
العنوان نظر لانه سيذكر ان الصورة في الفاسد والكائنة تتقدمان مجانبين يطلب كيف هو ولو
كان يبين ذلك فكيف يصير بعد ذلك مطلوبا فالاولى ان يقال المطلوب ههنا تقدم الصورة على
الهيولى واما كيفية التقدم وهي انها بمشاركة شيء آخر في العلية فمذكورة تتمة وثانيهما امتناع
تقدم الهيولى على الصورة وبينه بوجهين الاول انه ثبت ان الصورة متقدمة على الهيولى
فلو انعكست المسئلة لزم الدور واليه اشار بقوله وبالجملة لا يمكن ان تدبر الاقامة الثاني ان
الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقدمة على الصورة اما بالذات او بالزمان ولا يخرج
لا مرين الصورة فانها لو سبقت الصورة لسبقت الصورة بما يقارن وجودها فيكون
سابقة بالصورة على الصورة هف ولا حاجة الى الشرطية الاولى لان المدعى ههنا
امتناع تقدم الهيولى على الصورة فيكفي ان يقال لو تقدمت على الصورة كانت متقدمة بما يقارن
وجودها ولو قال المراد بيان اقامة الصورة الهيولى وامتناع اقامة الهيولى الصورة
لظهر توجيه الكلام والحاصل ان كلا من الصورة والهيولى ليست علة مطلقة للاخرى

لكن

لكن الصورة ههنا حيث هي شريكة للعلة تحتاج الى الهيولى في انها كما استحال ان يكون علة مطلقة
استحال ايضا ان يكون شريكة للعلة لانها قابلة مخصصة والقابل لا يكون معطيا للوجود و
فيه نظر لان شريك العلة لا يجب ان يكون معطيا للوجود فان الصورة مع انها شريكة العلة
لا تعطي الوجود بل معطي الوجود هو المبدأ المفارق على ما سيجيء غايته انها لما كانت
جزء العلة التامة والهيولى علة قابلة للصورة والعلة القابلة جزء العلة التامة واما الشك
الاول فمندفع لان المتقدم على الهيولى الصورة من حيث هي صورة والمتاخر الصورة من حيث
انها متشخصة فلا منافاة بين الكلامين واما الشك الثاني فهو انه لما قال الشيخ الصورة
مقيمة للمادة ولانها اذا فارقت المادة فان لم يحصل عقيبها بدلها انعدمت المادة لامتناع
خلوها عن الصورة فعقب البدل مقيم للمادة لا البدل ليكون الصورة مقيمة للمادة عرض
الامام بان قوله عقيب البدل مقيم للمادة لا البدل لا يصح على الاطلاق اي ليس كل بدل لازم
الحصول للشيء مقيم له لان ابدال اعراض الجسم من الاين والشكل والمقدار وغيرها لازمة
الحصول له فانه اذا زال اين معين او شكل معين او مقدار معين لم يكن بد من ان يحصل بدله
لامتناع خلو الجسم عنها فلو كان كل بدل مقيما لكانت هذه الابدال مقيمة للجسم وانه ح
لا يكون تلك الاعراض صورا مقومة للمادة وليس كذلك فهذه معارضة في مقدمة
الدليل ويمكن ان يورد نقضا على الدليل فنقول لو صح بجميع المقدمات لزم ان يكون الاعراض
اللازمة للجسم مقيمة للمادة لاطراد الدليل فيها فانها اذا انتقلت لم يحصل ابدالها
انعدم الجسم والمادة فعقب ابدالها مقيم للمادة بتلك الابدال فيكون الاعراض مقيمة
للمادة فيكون صورا وتقرير جواب الشارح انا لا نسلم ان تلك الاعراض ليست مقيمة للجسم غاية
ما في الباب انها لا تقيم في جسميته ولكنها مقيمة له في تشخصه فان امتناع خلو الجسم
عنها يقتضي احتياج الجسم اليها في تشخصه قوله لو كانت مقيمة للجسم لكانت صورا قلنا
لا نسلم وانما يكون كذلك لو كان كل مقيم صورة والشيخ لم يدع ذلك بل العكس فان كل صورة مقيمة
فليس كل مقيم صورة انما الصورة جوهر يقيم جوهرا وتلك الاعراض اقامت في الحقيقة
اعراضا واما قوله من حيث هو اين فالجواب السوال الى ان احدهما ان الجسم لو احتاج الى
تلك الاعراض في تشخصه يلزم انعدام الجسم بانعدامها وليس كذلك الجواب ان المشخص
هو الاعراض المطلقة لا المعينة فالجسم يحتاج في تشخصه الى الاين من حيث هو اين لا
من حيث انه اين معين حتى نحن نقول من الابتداء الاعراض المشخصة لكانت متشخصة انعدم
الشخص ببطلانها وان لم يكن مشخصة استحال ان يكون مشخصا فنقول المشخص لا يوجد

فی الخارج الاول عوارض یلزم من انعدام شیء منها انعدام التشخص فتلک العوارض هی المسماة
بالمشخصات للنوع بما التشخص من حیث انه تشخص وعلیه یبتنی قوله امتناع انفکاک الجسم عن لوازمها انما
یقتضی احتیاج الجسم الیه فی تشخصه من حیث انها مشخصة لوجودها فی الخارج لکون الاحتیاج الی المشخص
فی التشخص لا التشخیص باعتبار لزوم التشخص وهی من حیث انها مشخصة غیر لازمة للسؤال
الثانی ان تلک الاعراض محتاجة الی الجسم من حیث انه جسم والجسم المتشخص محتاج الی تلک الاعراض
فلو کانت مقیمة للجسم لزم الدور لجانبها انها محتاجة الی الجسم من حیث هو جسم والجسم المتشخص
یحتاج الی تلک الاعراض فلا دور ولو قیل ان تشخص العرض موقوف علی تشخص المعروض فکیف یحتاج فی
تشخص الی العرض فنقول احتیاج المعروض فی تشخصه الی نفس العرض لا الی تشخصه فلا دور محذور
قوله فلیس نتیجة لما ذکره یعنی لا یلزم مما ذکره ان معقب البدل لا یکون مقیما بالبدل بل اللازم ان
معقب البدل مقیم للمادة بالبدل فی تشخصها فان معقب لا یکون مقیم الجسم المتشخص الا ان
وان لم یخرج الجسم من هیولیها وفی الاثناء فی اقامة الصورة للمادة وعندی ان هذا الجواب
فیه بحث لان المدعی ان الصورة مقیمة للمادة فی وجودها فیکون المراد اقامة البدل للمادة فی
اقامتها فی وجودها وکلام الامام انه لو کان کل بدل مقیما فی الوجود لزم ان یکون الاعراض اللازمة
مقیمة للجسم والمادة فی وجودها فیکون صورا اذ لا معنی للصورة الا الحال المقیم وجود
المحل فالقول بانها تقیم الجسم فی تشخصه خارج عن التوجیه وکان الشارح انما اثبت کون الجسمیة
صورة بحلها مادة ومنها ثبت کونها مقیمة للمادة وهذا سهو فیما زعم انه سهو لان
الثابت بالبرهان لیس الا ان الجسمیة قائمة بالغیر واما انها صورة وهو مادة فانما ثبت فی
هذا المقام لو تم البرهان واعلم ان المدعی لو کان شرکة الصورة لعلة الهیولی وقد ذکر فی
دلیله اقسام ابطل بعضها وبقی ابطال البعض الاخر ویحصل المدعی وهذا الفصل علی ما
فسره الشارح دعوی اخری فی هذا البین قبل اتمام الکلام الاول ولا شک ان اخلاله
بترتیب البحث بخلاف ما فسره الامام فانه متعلق باحد اقسام الدلیل قوله ولا یجوز ان یکون
شیئا یکون کل واحد منهما یقام بالآخر لان المقیم للآخر متقدم علیه بالضرورة فیکون کل واحد
منهما متقدما علی الاخر والمتقدم علی المتقدم علی الشیء متقدم علیه فیلزم ان یکون کل واحد
منهما متقدما علی نفسه وانه محال ولا ان یکون کل واحد منهما یقام مع الاخر لانه اما ان یکون
لا یتعلق احدهما بالآخر فی الوجود اولا فان لم یکن لشیء منهما تعلق بالآخر جاز ان یقوم کل منهما بدون
الآخر فلا تلازم بینهما وان تعلق کل منهما بالآخر کان لکل منهما تاثیر فی الآخر فیلزم الدور هنا
کلام الشیخ وقد اعتبر فی الترتیب نفی احدهما واما الشارح فقد اعتبر ان کل واحد منهما لا

یلزم من عدم تعلق کل منهما ان یوجد کل منهما منفردا عن الاخر لکن لیس یمکن تعلق احدهما
من غیر تعلق الاخر والا رجع الی القسم المتقدم وهو ان یکون احدهما علة للآخر فقد
تطابق الکلامان وههنا نظر لانه قد تقرر فی اوائل المباحث ان المراد بقیام کل من الشیئین بالآخر
الاحتیاج من الجانبین وبقیامه مع الآخر الاستغناء من الجانبین فان ارید بالتعلق الاحتیاج
فهو یرجع الی الاستغناء بالاحتیاج وعدم التعلق یرجع الی الاستقلال وان کان اعم منه لم یلزم من تعلق
کل منهما بالآخر تاثیر کل منهما فی الآخر وجاز قسم ثالث وهو ان یتعلق احدهما بالآخر فقط
ثم اورد الامام نقضا بالمتضایفین واجاب الشارح بالمنع بان المفهوم من کون الشیء
غنیا عن غیره لیس الا صحة وجوده بدون الغیر وهو غیر صحیح فان العلة غنیة عن المعلول مع انها
لا تنفک عنه وعن النقض بان المتضایفین معلولا علة واحدة رابطة بینهما اما المتضایفان
الحقیقیان فلانهما معلولا علة واحدة کالتولد للابوة والبنوة وکل منهما محتاج الی ذات
الآخر فان الابوة یحتاج وجودها الی ذات الابن وکذا البنوة تحتاج الی ذات الاب وطول الرابطة
الجوهریة واما المتضایفان المشهوران فلانهما معلولا علة واحدة کالعقل مثلا وکل واحد
منهما یحتاج لکله او بعضه الی الآخر لا الی کله بل الی بعضه وهذا لا یفید احتیاج کل منهما الی
الآخر بل الی ذات الآخر الجوهریة حتی اذا نظرنا الیهما انفسهما لم یکن لاحدهما احتیاج
الی الآخر قطعا نعم یکون بینهما تعلق دائم وهو مناط التلازم بینهما وح لم لا یجوز
ان یکون الهیولی والصورة معلولی علة ثالثة یقیم کلا منهما مع الاخری بحیث یکون کل
منهما متعلقا بالاخری فان تشخص کل منهما موقوف علی ذات الاخری وذلک لا یقتضی تلازم
وبالجملة ما بینه من تعلق کل من المتضایفین بالآخر ان افاد احتیاج کل منهما الی الآخر
فلم لا یجوز ان یکون الهیولی والصورة معلولی علة ثالثة یقیم کلا منهما بالآخر علی وجه لا
یلزم منه الدور وان لم یفد احتیاج کل منهما الی الآخر بل التلازم لیس الا تعلق کل منهما بالآخر
فح یجوز استغناء کل من المتلازمین عن الآخر مع تعلق کل منهما بالآخر فلم لا یجوز ان
یکون السبب الثالث یقیم کلا من الهیولی والصورة مع الاخری علی وجه یتعلق کل منهما
بالاخری وهو لا یستلزم بطلان التلازم بینهما علی ان النقض لا ینحصر فی المتلازمین
المتضایفین بل هو لازم بالقضایا المتلازمة فی باب العکس وتلازم الشرطیات وغیرها
فان السالبة الدائمة مثلا تنعکس کنفسها دائمة فتلازمهما ولیس تقدم لاحدهما علی الآخر
فلو استلزم الاستغناء صحة الانفراد لم یتحقق بین القضیتین تلازم اصلا قوله
ولم یرد الجواب بسوال قررناه وهو ان الشیخ قسم المتلازمین الی ما یکون احدهما

قوله

علة للآخر والحاصل انه لا يمكن ان يعلل الحاجة بتقييم كل واحد منهما بالآخر او معرفا التلازم بين المتضايفين
ليس من القسم الاول الذي ذكره الامام ولا من القسم الثاني لانه احاله بتقسيمه فاجاب بان المعية التي بين
المتضايفين ليست من جنس ما تقدم بطلانه فان ما تقدم بطلانه هو التلازم الذي في الوجود
والمتضايفان متلازمان في التعقل والهيولى والصورة ليسا متضايفين وانما يعرض لهما
التضايف كما في الهيولى انها بلدة والصورة مقبولة فان قلت لما كان الكلام في التلازم بين الوجودين
وصورة النقض في التلازم بين الماهيتين فلا يتجه نقضا فنقول التلازم بين الماهيتين لا يجوز
بدون الاحتياج لكنه لا يجوز التلازم بين الوجودين لكن للمعلل ان يمنع النقوض التي لمحسس
لا يقوم احدهما الا مع قيام الآخر وهو تلازم بين الوجودين وحاصل هذا البرهان
على طوله ان الهيولى والصورة لما تلازمتا فاما ان يستغني كل منهما عن الآخر فلا تلازم
واما ان يحتاج احدهما الى الآخر نعم اما ان يكون الاحتياج من جانب الصورة وهو محال او
من جانب الهيولى فالصورة اما ان يكون علة مطلقة وهو ايضا محال او جزء علة وهو المطلوب وهذا منقوض
بالاعراض اللازمة للهيولى كالشكل والمقدار والاين فان الهيولى متلازمة لها ولا يجوز
الاستغناء ولا حاجة الشكل فيلزم احتياج الهيولى الى الشكل فيكون الشكل صورة جوهرية
وهذا هو النقض الذي اورده الامام على فصل تعقيب البدل ومعارض بان الصورة
حالة في الهيولى ومن ضرورة الحلول احتياج الحال في وجوده الى المحل فكيف يكون جزء
من علته ويمكن منع هذه المعارضة بان الاحتياج في الوجود لا ينافي الاستغناء بحسب
الماهية ومن لم يقو على دفعها ذهب الى عدم تقدم الصورة وهو بعيد ولعمري ان المفهوم
ان الصورة لو لم يكن مقيمة للهيولى لم يكن صورة ولا محلها هيولى قوله فيجاب بطلب
كيف هو كيفية تقدم الصورة انما وجدها ليست علة للهيولى بل هو مع شيء آخر
واما ان عليتها وتقدمها من حيث هي هي لا من حيث هي صورة معينة فهو بحث عن
التقدم لا عن كيفية التقدم فكان مستدركا في هذا المقام اشارة يمكن ان يكون
ذلك الصلى لهذا الاثبات علم انه لما ثبت بين الهيولى والصورة تلازما ونظر انه لا يجوز
ان يحتاج كل منهما الى الآخر ولا يجوز ان لا يحتاج شيء منهما الى الآخر فتعين ان يكون
احدهما يحتاج اليه الآخر وظاهر انه يمتنع ان يحتاج الصورة الى الهيولى فلم يبق الا ان
الصورة علة لوجود الهيولى فلا يخ اما ان يكون علة مستقلة فلا يكون بل جزء علة والا و
بطل فصح ان الصورة جزء العلة فالهيولى انما يوجد مع الصورة عن شيء آخر فاذا
اجتمعا تم وجود الهيولى ثم ان ذلك الشيء سماه اصلا لوجهين احدهما انه الاصل في

العلية لانه الواحد بالشخص المستمر الوجود كالهيولى والثاني انه يفيد وجود اصل الهيولى
من حيث كونها بالقوة فان قلت كون الهيولى بالقوة عبارة عن امكان وجودها مع عدمها
فيهما امران امكان الوجود وهو غير مستفاد عن شيء بل هو بالذات وعدمها وهو
ليس من المبدأ فاستناد وجود الهيولى بالقوة الى السبب الاصل لا معنى له فنقول الهيولى
ما به الشيء بالقوة والشيء هنا هو الجسم فان الجسم بالقوة عند الهيولى ويصير بالفعل
عند وجود الصورة فالمراد انه يفيد وجود الهيولى من حيث كونها مجسمة بالقوة حتى
اذا حصلت الصورة صارت مجسمة بالفعل فالقوة ليست في الوجود بل في التجسم والصورة
لا يفيد الا اخراج وجود الهيولى المستفاد من السبب الاصل بالفعل في التجسم لا في الوجود
وفي قوله وهو كما ذكرنا موجود ثابت مفارق تنبيه على ترتيب الموجودات والانتقال من الطبيعيات
الى الالهيات فان السبب الاصل لا بد ان يكون دائم الوجود لدوام وجود الهيولى وان يكون مفارقا
لانه لو كان جسما او جسمانيا اشتمل على مادة وصورة فيكون الصورة علة لها لا
غيرها فاما ان ينتهي الى المفارق او لا فعاد بعض المحالات كما يلزم ان يكون الصورة علة تامة
للهيولى وهو ممتنع وذلك المبدأ المفارق اما ان يتوقف تاثيره على الجسم ونح نعود المحال
ايضا او لا يتوقف فاما ان يكون واجب الوجود او العقل ولما كان في الاجسام كثرة استحال
صدورها عن واجب الوجود فتعين صدورها من العقل فقد علمنا ان لكل جسم من الاجسام
مبدأ مفارقا يسمى عقلا يوجد الصورة الجسمية وبتوسطها واعانتها هيولاها
فقد حصل الانتقال من عالم الاجسام الى عالم المجردات او من الشاهد الى الغائب واما
المعين بتعقيب الصورة فالقطع بان المراد منه الصورة المطلقة المحفوظة بتعاقب الصور
اذا الكلام انما هو في الصورة فاحد الاقسام الباقي ان الهيولى يوجد من الصورة مع غيرها
وهو اللازم من القسمة وقد صرح بذلك في الشفا حيث قال فيجب اذن ان يكون علة وجود
المادة شيئا مع الصورة حتى يكون المادة انما يفيض وجودها عن الشيء لكن بتحصيل
ان يكمل بها ان عنه بلا صورة بل انما تم الامر بهما جميعا فيكون تعلق المادة في وجودها
بذلك الشيء وبصورة كيف كانت ثم ان بعض الاذهان قد انساق من قوله نوع سبب
اصل من معين الحال الصورة جزء العلة الفاعلية حتى ان العلة الفاعلية للهيولى مجموع
الامرين العقل والصورة من حيث هي هي ولهذا قيل انها شريكة لعلة الهيولى لكنك تعلم ان
البرهان لا يدل الا على انها جزء من العلة واما انها جزء العلة الفاعلية فالبرهان لا يساعد
عليه بل المراد بالعلة في تقسيم العلة الفاعلية حتى يكون تقريب البرهان انهما لما تلازمتا

فاما ان يكون واحد منهما علة فاعلية للاخرى او لا يكون والثانى باطل الا لكانا معلولى علة
واحدة فاعلية يقيم كلا منهما بالاخر او معه وهما محالان فاذا كان واحد منهما علة فاعلية لم
يجز ان يكون هى الهيولى والصورة ليست علة مستقلة فيكون جزء العلة الفاعلية ولو جعلنا
العلة كذلك على الفاعلية لم ينحصر القسم الثالث فيما يكون العلة الثالثة يقيم كلا منهما بالاخر
او معه لجواز ان يقيم احدهما بالاخر من غير عكس ولم يلزم الخلف لجواز ان يكون واحد منهما علة غير فاعلية
وقد مر شرح هذا مرة قال الامام المعين هو الحركة السرمدية لان المبدا المفارق لا يكفى فى وجود
الصور المتعاقبة والا لكانت دائمة الوجود فيتوقف فيضانها على حدوث يكون سببا لاستعداد
صورة وحدوث ذلك الحادث يتوقف على حادث آخر وقد ظهر بما مران هذا لا يتاتى الا بالحركة
السرمدية فهذه الحركة السرمدية هى المعين للسبب الاصل بتعقيب الصور وقال الشارح ان المعين
هو السبب المقتضى لتعقيب الصور والسبب المقتضى لتعقيب الصور هو علة الصور المتجددة
وعلة الصور المتجددة لا يتم بمجرد الحركة السرمدية لانها معدة والمعدات لا يكون موجدة بل لا بد لها
من المبدا المفارق وطبائع اخرى تفاوتية وغيرها فلا نسلم لو كان المعين هو العلة التامة للصور
المتجددة ومن اجزائها الهيولى لزم ان يكون الهيولى علة لنفسها واقترح وايضا مرجع كلام الشيخ
الى ان الهيولى يوجد بعلل السبب الاصل ومن السبب الاصل مع احوال اخر وقوله من وجه فى قوله
وهو يكون السبب الاصل ايضا واخذ فى المعين من وجه لا وجه له لان دخوله فى المعين على ذلك
التقدير ضرورى وايضا لو حمل المعين على سبب الصورة او الحركة السرمدية لم يطابق كلامه المعتمد
اذ المقصود بيان احد الاقسام الباقى الذى هو ان يكون الصورة جزء العلة ويكون علة الصورة جزءا
لا يستلزم كون الصورة جزءا قوله وعلى التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعا تم وجود
الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هى صورة هذا اقليم لو كان المراد
بالمعين الصورة من حيث هى صورة لان ضمير اجتمعا يرجع الى السبب الاصل والصورة فى قوله
بتعقيب الصور لا الى نفسها بل الى ما يشتمل عليها وهى الصورة المطلقة لكن فيه تحريف الكلام
عن سياقه قوله فاذن الصورة الباقية اى الصورة اللاحقة شريكة للسبب الاصل فى
اقامة الهيولى متنوعة الجسم اما شركتها للسبب الاصل فهو بطبيعتها التى هى بها شاركت الصور
الزائلة واما تنويعها فبخصوصيتها المخالفة لخصوصية الصورة الزائلة فهى تجعل المادة نوعا
غير الذى كان بالفعل مخالفا له بالاحوال النوعية قوله وتتشخص هى ايضا بالصورة
قال الامام اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحدة منهما بالاخرى وهى تشخص كل واحدة
منهما بذات الاخرى فان قلت ليس فى كلامه دلالة على كيفية تشخص كل واحدة بالاخرى بل ليس فى

كلامه

كلامه الا ان كل واحدة منهما تتشخص بالاخرى فتقول اصله على وجه يحتمل بان كلامه اشارة الى
الكيفية الا انه ما هيتها ولهذا قال اراد ان يشير ثم تقرير شرح ان فى هذا الكلام لطيفة
وهى انهم قالوا كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص فانما يتشخص بالمادة ويرد عليه سؤال وهو انه
لو كان تشخص المادة تشخصها لكان شاذة اخرى تسمى هذا الكلام من الشيخ يصلح ان يكون
جوابا لهذا السؤال فيتوقف لزوم التسلسل تتشخص المادة بالصورة كما ان تتشخص الصورة بالمادة
فان قيل التسلسل انما يقع لا انه يلزم الدور على هذا الجواب بان تتشخص كل واحد منهما بذات
الاخر فلا دور ولقائل ان يقول الدور لازم لان تشخص كل منهما بذات الاخر موقوف على انضمام
ذات احدهما الى ذات الاخر وانضمام ذات احدهما الى ذات الاخر موقوف على تشخص كل منهما لان
المطلق ليس بموجود وانضمام ما ليس بموجود الى غيره محال ويمكن ان يمنع هذه المقدمة فان
الوجود ينضم الى الماهية ولا يتوقف انضمامه اليها على وجودها والا لكانت الماهية موجودة
قبل انضمام الوجود اليها وانه محال قال الشارح تتشخص الهيولى بذات الصورة معقول لان الهيولى
انما يصير هذه الهيولى لكن بهذه الصورة بل بصورة ما واما تشخص الصورة بذات الهيولى فغير
معقول لوجهين الاول ان هذه الصورة يمتنع ان يفارق وهذه الصورة المادة فهى متعلقة
بهذه الهيولى بالضرورة والثانى ان الهيولى قابلة فلا يكون فاعلة للتشخص فان قيل انما قال
ان يكون الهيولى علة للتشخص فانهم يقولون كل نوع متعدد الاشخاص انما يتشخص بالمادة
اجاب بان المراد ان المادة علة قابلة اما العلة الفاعلية فهى الاعراض المكتنفة بالمادة المسماة
بالمشخصات فظاهر انه لا يتم هذا الوجه لجواز ان يكون تشخص الصورة بذات الهيولى لا
ان ذات الهيولى فاعلة لتشخصها بل قابلة كما ان تشخصها بالهيولى المعينة من حيث هى قابلة
لا من حيث هى فاعلة بخلاف تشخص الهيولى بالصورة المطلقة فانها من حيث انها فاعلة لتشخصها
لا يتوقف لا شك ان التشخص بحسب العدد والصورة المطلقة ليست واحدة بالعدد وقد تقرر
ان فاعل الواحد بالعدد يمتنع ان لا يكون واحدا بالعدد فامتنع ان يكون الصورة المطلقة
فاعلة التشخص بها لانا نقول ليس المراد بكونها مشخصة وفاعلة للتشخص انها مبدء التشخص
الهيولى بل كونها مما لاجله الهيولى تشخصها لا زمة لها بنوعها وذلك كذلك واما انضمام
الوجود الى الماهية فهو فى العقل وليس الموجود فى الخارج امرين وجود وماهية بل اذا حصل
الموجود فى العقل فصله اليهما فان قلت هذا كلام على سند المنع فنقول المقدمة القائلة
بتوقف انضمام احد الامرين الى الاخر على وجودهما مقدمة بديهية لا يقبل المنع والنقض
مندفع بما ذكرنا قوله وهم وتنبيه لما بين ان الصورة متقدمة على الهيولى بالعكس اورد

عليه سوى الا وهو انهما متلازمان في الارتفاع ضرورة انه يلزم من ارتفاع كل منهما ارتفاع الآخر فلا يكون احدهما اولى بان يكون متقدما على الآخر من الآخر فاجاب انهما وان تلازما في الارتفاع لكن ان رفع العلة متقدم على رفع المعلول كما ان في الوجود ايجاب العلة وهي الصورة ههنا الى الشيء الذي يوجدهما اي الهيولى والصورة معا اعني العقل متقدم على ايجاب المعلول وهو الهيولى **قوله** يجب ان يتلطف لا يخفى ان الدلالة المذكورة كما دلت على تقدم الصورة وانها شريكة العلة في العنصريات كذلك دلت على ان في الفلكيات على ما ذكره الشارح بيانها ولما اراد التلطف في الاحكام لكن من مقدمات الدليل المذكور ان الهيولى ليست محتاجة اليها وقد بينها بان الصورة اذا انتفت ان يعقبها بدل وهذا لا يتمشى في الفلكيات لكن هي بيانها فيها بان القابل لا يكون فاعلا ... بالتلطف سوق الكلام اليه ولما قول الشارح وتفاوت الحال فيه بلزوم استعداد قبول الصورة وعدمه فقول لا تعلق له بعلية الصورة والكلام فيها **قوله** الكمية المتصلة القارة الكم هو عرض يقبل القسمة لذاته اما منفصل وهو العدد واما متصل فاما ان يكون غير قار الذات وهو الزمان او قارا وهو ثلثة انواع متصل بها في النسبة نوع آخر وهو النقطة اي نسبة النقطة الى الخط كنسبة الخط الى السطح وكنسبة السطح الى الجسم يعني كما ان الجسم ينتهي بالسطح وهو بالخط كذلك الخط ينتهي بالنقطة فهي نهاية الخط كما انه نهاية السطح وهو نهاية الجسم فان قيل لا فائدة لذكر الوضع في تعريف الانواع الثلثة اذ لا مقدار الا وهو ذو وضع لان كل مقدار حال في الجسم فهو ذو وضع فنقول انما ذكر الوضع في تعريف الكميات دال على ان المراد به فصل الكم وهو كون الشيء ذا اجزاء يتصل بعضها ببعض مرتبا ترتيبا يمكن ان يشار الى كل واحد منها اين هو من صاحبه وقد احترز به عن الزمان اذ ليس شيء من اجزائه مقارنا في الوجود لوجود الجزء الآخر واما الوضع في تعريف النقطة فهو كون الشيء بحيث يشار اليه احترازا عن المجردات والصورة الجسمية لذاتها يستلزم الجسم التعليمي او بتوسط شيء آخر والجسم التعليمي يستلزم البسيط لا لذاته بل باعتبار التناهي فانه يمكن ان يتصور جسم غير متناه ومع ذلك لا يكون له بسيط واما انه معروض البسيط لا الجسم فمعناه ان عروض البسيط اياه ليس باعتبار عروضه لشيء آخر بل هو عارض له وعارض الجسم الطبيعي بالواسطة ولا منافاة بين نفي واسطة العروض واثبات الواسطة مطلقا ومبحث الجسم التعليمي مذكور بالعرض لانه لما كان منطبقا على الجسم الطبيعي بين ماهيته وهي انه له الابعاد الثلثة واتصاله وتناهيه فان الاجسام الطبيعية لما كانت متصلة ومتناهية كانت الاجسام التعليمية كذلك لا محالة وكذا الشكل لما وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيطه امرين الاول اثبات البسيط

كم

لانه لما انتهى بالبسيط من الانتهاء ثابتا كان البسيط ثابتا وانما قلنا انه ينتهي بالبسيط فلانه ذو امتدادات ثلثة اذا انتهى واحد منها في جهة بقي الامتدادان الآخران فان انتهيا في الجسم انما يكون بالامتدادان فقط وهذا يقتضي ان يكون للامتدادان الحادثان في السطح انتهاء عن الجسم وليس كذلك بل عند انتهائه في جهة يعرض امتدادان ساريان في جهتين اخريين وكان ذلك للتخييل والتفهيم وانما قيد انتهاء الواحد من الامتدادات بقوله من حيث هو واحد احترازا عن المخروط فان تناهيه بنقطة حيث يتناهى جميع امتداداته الطولية والعرضية والعمقية عندها فتناهي الجسم بالسطح انما يكون اذا تناهى من جهة واحدة فقط الثاني كيفية لزوم السطح وهي انه يلزم الجسم لا لذاته بل بحسب التناهي لجواز ان الجسم يتناهى في الجهات واما انه في كل جهة ينتهي يوجد شيء آخر هو السطح فلا بد له من برهان لانا نقول اذا انتهى الجسم في احدى الجهات فقط فلا شك انه يوجد شيء يمتد في الجهتين فذلك الشيء ليس جزءا من الجسم لان كل جزء من الجسم ممتد في الجهات فتعين ان يكون عارضا للجسم من حيث تلك النهاية ولا نعني بالسطح الا ذلك وكذا القول في انتهاء السطح بالخط اي انما ينتهي السطح بالخط اذا كانت نهايته في جهة واحدة لانه يوجد شيء ممتد في جهة واحدة ولو انتهى السطح في جهتين لم يلزم انتهاؤه بالخط كما في السطح المخروطي فان انتهاءه في جهة بالنقطة وهذا لا ينافي ما قدم من لزوم الخط السطح باعتبار التناهي لان المراد اعتبار التناهي في جهة واحدة **قوله** والنهاية من المضاف المشهوري اما انه من المضاف فلانه لا يعقل الا بالقياس الى الغير واما انه من المشهوري فلان من خواص المضاف المشهوري انه يحمل على نفسه مضافا الى الآخر فيقال الاب اب للابن والابن ابن للاب بخلاف الحقيقي فانه لا يحمل على نفسه مضافا الى الآخر فلا يقال الابوة ابوة للبنوة والبنوة بنوة للابوة والنهاية مضايفها ذو النهاية ويمكن ان يقال النهاية نهاية لذي النهاية وذو النهاية ذو النهاية بالنهاية فيكون مضافا مشهوريا فلا يكون البسيط نهاية وفيه نظر لانها اذا كانت من المضاف المشهوري فلم لا يصدق على الكم فان المضاف المشهوري ربما يصدق على الجوهر كالاب والابن بل على كل مقولة ضرورة ان الاضافة يعرض كل مقولة من المقولات واذا اخذ مع تلك الاضافة كانت مضافا مشهوريا محمولا على تلك المقولة قطعا والتباين انما يكون بين الاضافة الحقيقية وسائر المقولات مثال ذلك الجسم اذا انتهى فهنا امران احدهما السطح والآخر النهاية ثم ان كلا منهما ينتسب الى الجسم فاذا اضفنا الاول الى الجسم كان سطحا لذي السطح واذا اضفنا الثاني كان نهاية لذي النهاية فهما مضافان مشهوريان فالنهاية لو لم يعتبر معه الاضافة لم يكن مضافا مشهوريا

وان اعتبرتم مع الاضافة فالسطح ايضا مع الاضافة مضاف مشهوري فجاز ان يحمل النهاية عليه
نعم عروض السطح للجسم بحسب الخارج حتى يستدل على ثبوت السطح للجسم ثبوت النهاية له لا يكون
السطح نفس النهاية بل مقارنا له وهو مستلزم له فحصل كلامه الرد على الامام وكلام في تحقيق
المغايرة بين السطح والنهاية ثانيا فان قلت غاية ما في الباب ان السطح ليس نهاية لكن قال انه منتهى
الجسم وليس كذلك بل الامر بالعكس فنقول انها ليست بمعنى السببية بل بمعنى المعية وقد اشار
الشارح اليه بقوله اذ هو مقارن له **قوله** قال الفاضل الشارح اراده ان السطح والتناهي ليسا جزئين
للجسم والا امتنع تصوره بدون تصورهما وليس كذلك لانه يتصور جسم غير متناه واعترض
عليه بانا نتصور الجسم ثم نثبت له الهيولى والصورة فنحن نتصور الجسم بدون تصور
اجزائه وما ذاك الا لاحد امرين اما لان تصور الشيء لا يستلزم تصور اجزائه واما ان التصور
الجسم كان بوجه ما والتصور المستلزم لتصور الاجزاء هو التصور بكنه الحقيقة وكيف ما كان
المسئلة فلم يجز فيها السطح والتناهي قال الشارح الاجزاء قسمان اجزاء في العقل وهي الجنس
والفصل واجزاء في الوجود وهي المادة والصورة وتصور الشيء انما يتوقف على تصور الاجزاء
العقلية لا على تصور الاجزاء الوجودية بل يمكن ان يكون الاجزاء الوجودية مطوية بالمجمل وان
كانت الاجزاء العقلية اشارة الى الاجزاء الوجودية كما ان احدهما الجسم بانه الذي يقبل
الابعاد الثلثة ففي القبول اشارة الى المادة وفي الابعاد اشارة الى الصورة اذا تمهد هذه
المقدمة فنقول لم يرد الشيخ ان السطح والتناهي ليسا بجزئين عقليين للجسم فان ذلك
غير معقول اصلا اذ الاجزاء العقلية محمولة وهما لا يحملان على الجسم فالامام لم يتفطن
كلام الشيخ حيث حملها على الاجزاء العقلية فبطل كلامه واعتراضه بل اراد انهما
ليسا بجزئين وجوديين اما التناهي فلانه متعلق بطرف الجسم والمتعلق بالطرف للجسم
لا يكون جزءا له واما السطح فلانه لازم للجسم باعتبار التناهي الخارجي والجزء الشيء لا
يكون لازما بحسب الامر الخارجي بل الذاتي فقوله من حيث يلزمه التناهي اشارة الى ان السطح ليس
بمقوم وقوله بعد كونه جسما اشارة الى ان التناهي ليس بجزء للجسم لتحققه بعده وتعلقه
بطرفه ثم ربما يتوهم ان السطح والتناهي وان لم يكونا جزئين للجسم لكن ما السطح والتناهي
جزءان عقليان فابطل ذلك بانهما لو كانا من الاجزاء العقلية لم ينفك تصور الجسم عن تصورهما
بقي هاهنا نظر اما الاول فان في كلام الشيخ على هذا التوجيه دعويين احدهما ان السطح
والتناهي ليسا من الاجزاء الوجودية وثانيهما ان السطح والتناهي ليسا من الاجزاء العقلية
وليس بينا لدعويين ترتيب على ما وجهه ولم يكون الفا في قوله فلا يكون ذا سطح ولا متناهيا

فايدة

فايدة ويمكن ان يكون الدعوى الثانية دليلا على بطلان السببية عليه فان السطح والتناهي
لما كانا خارجين عن حقيقة الجسم كان نحو السطح والتناهي ايضا خارجين لان المنحو من
الخارج خارج قطعا واني وهو قوله ولذلك يمكن توهم الخ النظر الثاني في ان سوال الامام وارد
على المسطح والمتناهي فان من منع استلزام تصور الجسم لتصور السطح والتناهي كيف لا يمنع الزام
تصوره تصور المسطح والمتناهي والجواب انه يمكن تصور حقيقة الجسم بدون تصورهما لان حقيقته
ليست الا انه جوهر مركب من الهيولى والصورة وبعد تصور هذه الحقيقة يمكن ان لا يتصور المسطح او التناهي
بل يتصور جسم غير متناه والى هذا اشار بقوله ولذلك يمكن توهم فان هؤلاء لم يثبتوا الجسم المتناهي لعدم
تصورهم حقيقة الجسم بل تصوروا حقيقة الجسم ومع ذلك تصوروه غير متناه فان قلت هذا
الجواب كان عن السؤال على السطح والتناهي فلم غيره الى المسطح والمتناهي قلنا تنبيها على ان
الامام لم يفرق بين السطح والتناهي وبين المسطح والمتناهي على ان كلام الشارح لم ينحصر في الاجزاء
الوجودية وان سوال الامام يرد عليها **قوله** لانا بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح اولا وبالذات
الى الجسم وليت شعري اين بين ذلك فليس في شرحه شيء دال عليه ثم قال ويمكن ان يجاب عنه بان
من الجائز ان يكون شيء متاخرا عن اخر في وجوده ويكون ثبوته للمتاخر لشيء ثالث متقدما
على ثبوت ذلك المتقدم للشيء الثالث مثل ما ذكرنا في المنطق ان برهان اللم قد يكون الاوسط
فيه معلولا للاكبر ويكون ثبوته للاصغر علة لثبوت الاكبر فكذلك النهاية هاهنا وان كانت متاخرة
عن السطح الا ان ثبوتها للجسم علة لثبوت السطح له فالشارح اعتبر النهاية هاهنا من المضاف
الحقيقي فيما سبق من المضاف المشهوري لاخذها تارة مع السطح فصارت مشهورية
واخرى لا معه فصارت حقيقية فاذا كانت النهاية هاهنا اضافة حقيقية فمتى يكون المضاف
السطح الذي هو العارض الى الجسم الذي هو المعروض اضافة العارض الى المعروض انما
يتحقق بعد المعروض فكيف يكون تلك الاضافة سببا للعروض وفيه نظر لان اضافة العارض
الى المعروض لو وجب ان يكون بعد العروض والعروض ايضا اضافة العارض الى المعروض كان
العروض بعد عروض اخر وانه محال والجواب الحق ما تحقق من قبل ان هذا الاشتراك في النهاية
ثم السطح ثم اضافتها اليه ليست النهاية عارضة للسطح بالقياس الى الجسم بل يعرض الجسم اولا
ثم يعرض السطح بسببها فزال الشبهة بالكلية **قوله** ربما يتوهم ان لزوم الخط للسطح او النقطة
للخط ايضا بواسطة التناهي فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي فلقائل ان يقول كيف يكون
السطح والخط غير متناهيين وقد دل البرهان على تناهي الابعاد والجواب ان التناهي يطلق على
معنيين احدهما التناهي بحسب الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية

والآخر الى التناهي في المقدار وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض مقدار يحدوده بقعره والمراد بالتناهي
ههنا التناهي في الوضع فان السطح والخط انما يتناهيان بالخط والنقطة اذا كانا متناهيين في الوضع
اي اذا كان لهما طرف يشار اليه وكانت الى الطرف هو الخط والنقطة بخلاف ما اذا لم يتناهيا في
الوضع كسطح الكرة ومحيط الدائرة فلا خط ولا نقطة فيهما وان كانا متناهيين في المقدار لامكان
فرض مقدار يعدهما **قوله** واذا قطعت الكرة اي اذا توهم سطح مستو يقطع الكرة الى قطعتين
كل منهما محيط به سطح مستدير ودائرة هي قطعة قاعدة وهي فصل مشترك بين القطعتين ومحيطها
فصل مشترك بين سطحيها هذا اذا كانت القطعتان متصلتين واما اذا انفصلتا فلا مشترك
بينهما **قوله** قال الفاضل الشارح لا شك ان امكان حصول هذه النقاط الذي ذكر الشيخ ان وجود
النقطة المركزية انما هو بالقوة كوجود النقطة في الثلثين والثلث والربع وساير الاجزاء
وان لم يمكن فرضها الا في مواضعها المعينة اعترض الامام بان امكان حصول هذه النقاط
ثابت في هذه المواضع غير ثابت في غير هذه المواضع وهذا الامكان نا ع اعراض مختلفة فلو كان
اختلاف الاعراض يوجب الانقسام بالفعل يلزم وجود النقاط الغير المتناهية بالفعل لوجود انقسام
الغير المتناهي بالفعل وان لم يكن اختلاف الاعراض موجبا للانقسام لم يلزم من حركة الدائرة
والكرة حصول المركز والقطب لان الحركة انما اوجبت الانقسام لاختلاف الاعراض فان
المركز لما وجب ان يكون ساكنا وساير الاجزاء متحركة لزم انفصالها عن الكرة بالفعل
فان لم يوجب اختلاف الاعراض الانقسام لم يلزم وجودها اجاب الشارح بان الحكم بامكان وجود النقطة
في تلك المواضع هو فرضها فيها كما صرح به انه يحتاج الى تصور تلك النقاط وتلك المواضع وحدودها
لكونها معروضة فالامام فرض وقال لم افرض وهذا الجواب انما يتم لو كان الامكان امرا اعتباريا
وسوال الامام الزامي بناء على ان الامكان نوعي وجودي عند الشيخ **قوله** يريد بيان امتناع تداخل
الابعاد لما صدر الفصل بالتنبيه وكان يدعي ان هذا الحكم اولي وهذه المسئلة طبيعية
لان البحث فيها عن امتناع التداخل العارض للاجسام الطبيعية وكذلك المسئلة التي
بعدها اذ البحث فيها عن الاجسام انما يتناهى بعد مقدارها لا خلاف فان قلت مسائل العلم
هي المطالب التي يبرهن عليها في ذلك العلم فكيف يكون هذا الحكم مسئلة وهو اولي فنقول
قولهم بان المسائل مطالب يطلب نحوه مخرج الاغلب الاكثر بالحقيقة اثبات الاعراض الذاتية
لموضوعاتها وذلك الاثبات ربما لا يحتاج الى برهان الا ترى ان انتاج ضروب الشكل الاول من
المسائل المنطقية مع انه بديهي فلا يلزم ان يكون جميع مسائل العلم كسبية والاستشهاد بان الجسم
لا ينفذ في جسم واقع تنبيه للاستقراء الذي استفاد النفس هذا الحكم الاولي بسببه اذ

الحكم

الحكم الاولي فانه يحصل للنفس بسبب تتبع جزئيات ثبت فيها ذلك الحكم فان الانسان اذا شاهد
ان الجسم اذا نفذ في مكان جسم آخر يتنحى عنه الجسم المتمكن فيه وتكرر عنده هذه المشاهدة
جزم بامتناع التداخل فان قلت فالحكم بامتناع التداخل مكتسب من الاستقراء وهو احدى
الحجج على المطالب والمكتسب من الحجة لا يكون بديهيا فنقول الحصول من الحجة اعم من ان يكون
الكسب بالبديهة فلا بد في الاكتساب من حركتين حركة من المطالب لتحصيل المبادي وحركة منها
اليه وليس هنا الا وجدان المبادي والانتقال منها الى المطلوب في الحدسيات والمجربات وغيرهما
قوله وان ذلك للابعاد لا للهيولى فان الذراعين لا يجوز ان يصير ذراعا واحدا وان كان
الكل مساويا للجزء لان هيولى الذراعين لا يمتنع ان يكون هيولى ذراع واحد فان الهيولى لا
لها في المقدار بل نسبتها متساوية الى جميع الاقدار ولكن صورة ذراعين يمتنع ان يكون صورة
ذراع واحد فان الجسم قد يتخلخل فيعظم مقداره وقد يتكاثف فيصغر مع بقاء صورته النوعية
اما ان يكون له مقدار او لا فان لم يكن له مقدار كالنقطة فلا يمتنع من التداخل كما عند تقاطع
الاقطار يحدث بحسب كل تقاطع نقطة وجميع النقط يجتمع في المركز وافنوا للاثنينية كونه
وان كان له مقدار في الطول فقط لم يتمانع من حيث العرض والعمق حتى ان وضع احد الخطين
بجنب الآخر لم يحصل عرض او احدهما على الآخر لم يحصل عمق ولا انقسم السطح الى ما لا ينقسم
وامتزج وان كان له مقدار في الطول والعرض دون العمق لم يتمانع من حيث العمق فاذا انطبق
بعض السطوح على بعض تداخلت لا يحصل منهما عمق ولا يلزم انقسام الجسم الى السطوح
بل التمانع من حيث المقدار ضروري فان مقدارين يكونان اعظم من احدهما **قوله** اشارة الى انه
يحوز الاجسام ما متلاقية او غير متلاقية فان كانت غير متلاقية يختلف ما بينهما من البعد
فبعضه هو ذراع وبعضه ذراعان الى غير ذلك وهو اختلاف احتمال الابعاد للتقدير ويختلف
ايضا احتمال تلك الابعاد لتقدير ما يقع فيها من الابعاد ما يسع جسم محدود ومنها
ما يحتمل ان يقع فيه الاجسام اصغر ومنها ما يحتمل جسما اكبر وهذا الاحتمال انما
هو اختلاف مقداري فلا يكون لا شيئا محضا والقائلون بالخلاء فرقتان فرقة تزعم انه
لا شيء محض وفرقة تزعم انه بعد مجرد وهو الذي سموه بعدا مفطورا لانهم زعموا انه
شيء مفطور على البديهة وان جميع الناس يحكمون بان بين اطراف الاناء بعدا ثابتا
يفارقه المادة ويحصل فيه الهواء قالوا ان العالم جميع الاجسام التي فيه خلاء ابعاده
متساوية لابعاد الاجسام وهو بعد مجرد عن المادة فان العالم ساكن في مكانه هذا الخلاء وقول
الشيخ هذا تعريف للخلاء الذي يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا مفطورا فيه

كل تقول الامام ويوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما ان حملناه على عدم فهو الخلاء بمعنى لا شيء
ان اراد به الجسم فهو المشترك بين الخلاء بمعنى لا شيء والبعد المفطور لانه اذا لم يوجد بينهما جسم
فان لم يوجد بينهما اصلا فهو لا شيء والا فهو البعد المفطور فهو على تقدير مختص بالخلاء بمعنى لا شيء
وعلى تقدير مشترك فلا وجه لاختصاصه بالبعد المفطور واما قوله ولا يتناول الذي لا يتناهى
فهو غير وارد لان المراد بالخلاء المعروف الذي هو محل النزاع ولا نزاع في الخلاء الذي لا يتناهى
قوله بان نفرض فيه اجساما معناه نفرض في الخلاء اجساما جسمين بينهما بعد محدود وجسمين
آخرين بينهما بعد آخر اعظم منه او اصغر او مساو ليتعين الخلاء الواقع بين تلك الاجسام
بها وقد تبين في الفصل المتقدم ان البعد المتصل لا يتقوم بلا مادة لان كل بعد قابل للقسمة
الوهمية بالفعل فيكون قابلا للقسمة الانفكاكية فيكون ذا مادة وهذا انما يتم لو كان البعد
المجرد شيئا متفقا عنه وليس كذلك اما ان البعد المتصل ينهى عن سلوك الجسم اليه فلانه
لو لم يتنح بل ثبت لو دخل في الجسم فيه فيلزم تداخل الابعاد والذي تقرر امتناع تداخل الابعاد
الجسمانية ولا يلزم منه ان البعد الجسمي لا يدخل في البعد المجرد عن المادة وانما يلزم لو اتفقا
في الحقيقة وهو ممنوع قوله في مثل قولنا تحرك كذا في جهة كذا هذا انما سيجيء ان الحركة
لا تكون في الجهة بل الى الجهة او اليها ولعله مجاز والحقيقة ان يتحرك في سمت يتادى به الى
جهة كذا والجهة هي التي يقصدها المتحرك على الاستقامة او يتحرك اي يقصدها الاشارة
الحسية في سمت الاستقامة وبالجملة هي التي يقصدها الحركات المستقيمة او يقصدها
الاشارات المستقيمة اي الجهة منتهى الحركات ومنتهى الاشارات ووجه المناسبة
ان الجهات نهايات الامتدادات والبحث عن الامتدادات وهي المقادير يناسب البحث عن
نهاياتها وما قال الامام ان الجهة امر يعرض للنهايات كما ان الخط والسطح امران يعرضان للنهايات
فهذا غير كلام الشيخ وربما يورد على القياس الاول ان قولكم الجهة مقصد المتحرك ان عنى
تعنون بالجهة ايه الحيز ثم ان المتحرك يقصده او منتهى الاشارة فلا نسلم ان المتحرك يقصد
والجواب ان كل اشارة تتعلق بالجهة شيئا فهي تنتهي اليه ويمكن ان يقصدها المتحرك وعلى القياس
الثاني ان الاشارات امتدادات تخرج من المشير وينتهي الى المشار اليه فهذا الامتداد اما ان
يكون موجودا في الخارج او لا يكون فان لم يكن موجودا في الخارج فمن الظاهر انه لا يلزم ان يكون
طرفه موجودا في الخارج وان كان موجودا يلزم ان يكون كل اشارة خطا نافذا في جميع الاجزاء
بل سطحا طبع الجسم لان الخط نهاية السطح والسطح جسم لان السطح نهاية الجسم وبطلانه بين
استحالته وجوابه انه بقي تسليم ان هذا الامتداد ليس موجودا في الخارج الا انا نعلم

بالضرورة

بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد مشار اليه وموجود في الخارج غاية ما في الباب انه لا يكون قابلا
لهذا الامتداد بل الجسم موجود هنا لعل ما سيأتي بيانه قوله يريد بيان ان الجهات ذوات اوضاع اي قوله
مراد الشيخ بهذا الفصل ان يبين ان الجهة ذات وضع وانما بينه لان صغرى القياس الثاني موقوفة
عليه فان كل جهة ذو وضع وكل ذي وضع قابل للاشارة وهذا القياس صادر على المطلوب لان الكبرى
الاكبر هو مفهوم الحد الاوسط فان الوضع هنا ليس بمعنى المقولة بل بمعنى قبول الاشارة
وانما ساقه اليه ليكن هذا المحذور ظاهرا قول الشيخ يجب ان يكون للجهة لو ضعها نهاية ولها الاشارة
والاولى انه في هذا الفصل في بيان هذه الصغرى هو قوله لكن الكلام ان الجهة لا بد ان يكون مشارا اليها
لانه تقع الحركة نحوها فهي مشار اليها والاشارة بقوله لما كانت الجهة تقع نحوها الحركة فلها اولا
لوضعها معناه ان الجهات في نفسها وخلقتها قابلة للاشارة قوله يريد بيان ماهية الجهة قوله
اعلم ان حاصل ما تقرر ان الاشارات تمتد ولا شك ان لها منتهى وكذلك يقصد من الاجسام
حركات مستقيمة وهي تتحد المنتهى فمنتهى الاشارات والحركات بالضرورة يكون موجودا
ذا وضع فلما تبين وجود الجهة وانه على اي انحاء الوجود اراد ان يبين ماهيتها اي انها لا تنقسم
لانه لا يجوز ان تنقسم وتقرير السؤال ان قسمة الحركة الى الحركة الى الجهة والحركة عنها انما
ينحصر لو كانت الجهة غير منقسمة فانها لو كانت منقسمة لم ينحصر في القسمين لان هنا قسما آخر
وهو الحركة في الجهة فانحصار القسمة موقوف على عدم انقسام الجهة فلو بين عدم انقسامها
بتلك القسمة مصادرة على المطلوب وجوابه ان ذلك القسم شأن الجهة فان الجهة ما اليه الحركة
فلو كانت الحركة في الجهة لكانت الجهة مسافة وانه خلف قوله احدهما جعل الكبرى اخص مما كان
اي فرض الكبرى بالمتحرك في الاين فقول الجهة مقصد المتحرك في الاين ومقصد المتحرك في الاين
موجود ولا يرد النقض بالمتحرك في الكيف هذا الجواب ليس بتام ولا يطابق المتن اما انه ليس بتام
فلان مقصد المتحرك اما ان يجب ان يكون موجودا او لا يجب فان لم يجب فمقصد المتحرك في الاين لا يلزم
ان يكون موجودا وان وجب فمقصد المتحرك في الكيف يجب ان يكون موجودا والا فما الفرق واما انه
ليس يطابق المتن فلان كلامه ان الجهة مقصد المتحرك لا بالتحصيل بل الحصول عندها وتكون
اقربها ولا خفاء في ان مقصد المتحرك بالحصول عنده لا بد ان يكون موجودا واما الكيف فمقصد
المتحرك بالتحصيل فيجب ان لا يكون موجودا والا لزم تحصيل الحاصل فهذا هو الفرق الواضح
المطابق لمتن الكتاب والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب تم النمط الاول بعون الله الجليل

النمط الثاني في الجهات واجسامها الاولى والثانية

قوله النمط الثاني في الجهات واجسامها الاولى والثانية الاجسام ينقسم باعتبار
الجهات الى ذوات الجهات اعني الاجسام الاولى والثانية ولما كانت الجهات اطراف الامتدادات
ومقاطعها كانت محدودة والمحدد هو الذي يقوم به تلك الحدود ويعينها و
الاجسام باعتبار الجهات ما يحدد الجهات واما ذوات الجهات وهي التي
يحصل في الجهات لا بمعنى الحصول في حاق الجهة بل بمعنى القرب اليها وهي الاجسام
الثانية قوله قبل الخوض في تقرير ذلك مشهور فيما بين الناس ان الجهات ست
وسبب ذلك ان الابعاد المذكورة المفروضة في كل من الاجسام ثلثة لا غير ولكل
بعد طرفان وقيد تعريف الفوق بحسب الطبع احترازا عن الانتكاس لان ما يلي
الراس فيه ليس بفوق لانه ليس على الهيئة الطبيعية وتعريف اليمين بحسب الاغلب
لانه ربما يصير الجانب القوي ضعيفا ولا يتوله يسارا في العرف لانه يصدق عليه
انه اقوى الجانبين في الاغلب قال الامام نقلا عن الشفا سبب الشهرة اعتباران
عامي وهو حال الانسان بحيث يفهم العوام من جهاته فانهم يسمون الجهة
القوية يمينا وما يقابلها شمالا وما يلي وجهه قداما وما يقابله خلفا وما يلي
راسه وقدمه فوقا وسفلا واما في الحيوانات ذوات الاربع فالفوق منها ما
يلي ظهرها والسفل ما يلي بطنها واعتبار خاصي وهو انه يمكن ان يفرض في كل جسم
ابعاد ثلثة متقاطعة ولكل بعد طرفان فيكون لكل جسم جهات ست واشار
الشارح في تنا ... بيانه الى ان الاعتبار الاول راجع الى الاعتبار الاخير فليس
فوق الانسان وتحته الا باعتبار طول قامته الذي هو امتداده الطولي
في الجسم ولا يمينه ولا شماله الا بحسب عرض قامته الذي هو الامتداد العرضي
ولا قدامه وخلفه الا باعتبار ثخن قامته وهو الامتداد الباقي فلا يكون
سبب الشهرة الا شيئا واحدا نعم لا يبعد ان يكون اعتبارهم الجهات في الانسان
اولا لانه اقرب اليهم ثم يستعملونها في ساير الحيوانات والاجسام ويحال ان نق
السابق الى اوهام العامة لما احاط به الجنبان وعليهما اليدان وظهر وبطن الا الانسان صح
وراس كان له الجهات الست اما اليمين واليسار فباعتبار الجنبين واما الفوق
والسفل فبحسب الراس والقدم واما القدام والخلف فباعتبار البطن والظهر
واما ان هذه الجهات منطبقة على اطراف الامتدادات المتقاطعة في الجسم فهو

وان كان كذلك في نفس الامر الا انه ليس ملحوظا في الراي العامي قوله وهذا
باعتبار ما هو غير واجب اي انقسام الجهات الى الست انما هو باعتبار
الامتدادات المفروضة في الجسم وتقاطعها على زوايا قوايم وهذا اعتبار غير
واجب لان الجهة طرف الامتداد لا طرف الامتداد القايم على الاخر فاطراف الامتدادات
جهات سواء كانت متقاطعة على زوايا قايمة او لا وهذه اشارة
الى ان ما هو المشهور ليس بحق لان الجهات اطراف الامتدادات لا اطراف الامتداد
القايم بعضها على بعض واطراف الامتدادات غير متناهية لا ينحصر في عدد
وسلك الامام طريقا آخر قال الحكم بان لكل جسم ست جهات ليس بحق لانه ان
اريد به الجهات بالفعل انتقض بالكرة التي لا قطع فيها ولا حركة لانها لا جهة
لها بالفعل اذ الجهة طرف الامتداد ولا امتداد فيها اصلا وان اريد به الجهات
بالقوة ففي الكرة بل في كل جسم جهات لا يتناهى بحسب الحدود المفروضة فيه
فلا ينحصر الجهات في ست وهذا الكلام صحيح لكنه قال عدد جهات المضلعات
عدد ما لها من الحدود النقطية والخطية والسطحية ان سمى كل حد جهة او
عدد ما لها من الحدود الخطية والسطحية ان لم يسم الحدود النقطية جهات
هذا اذا كانت المضلعات اجساما اما اذا كانت سطوحا فعدد جهاتها عدد
خطوطها ونقاطها او عدد خطوطها كما يقال للمثلث جهات ثلث فان قلت
التمثيل بجهات المثلث انما يستقيم في السطوح وعلى تقدير ان يكون للنقط جهات
لكن الكلام في المضلعات الجسمية فالمثال لا يطابق الممثل فنقول مراده بالمضلعات ما
هو اعم من الاجسام والسطوح لكن عدد جهاتها كعدد سطوحها ان كانت
وانما سمى كل حد جهة لان الجهة طرف الامتداد والامتداد اعم من ان يكون
خطا او سطحا او جسما تعليميا فيكون الخطوط والسطوح جهات وهذا
الكلام من الامام مناقض لما ذكره اولا لان كل حد النقطة او غير النقطة
لو كان جهة لكان في الكرة جهة بالفعل هي سطحها فبطل قوله لا جهة فيها
بالفعل وذكر الشارح ان هذه تسمية بخلاف ما تقرر لانه تقرر فيما مر ان الجهة
غير منقسمة والامتداد منقسم فلا يكون جهة وفيه نظر لان الثابت ثمة
عدم انقسامها في ماخذ الاشارة والخط والسطح غير منقسمين في ماخذ
الاشارة وان كانا منقسمين من جهة اخرى وقيل المراد ان الجهة طرف

الامتداد الخطي لا طرف كل امتداد حتى يكون الامتدادات التي هي الاطراف
جهات وفيه ايض نظر لان الذي حرره في اخر النمط الاول ليس الا ان الجهة
طرف الامتداد واما انه طرف الامتداد الخطي فلا فان قيل قد تقرر ان الجهة منتهى
الاشارة ومقطعها والاشارة امتداد يخرج من المشير وينتهي الى المشار
اليه ولا شك ان الامتداد الخارج من المشير انما هو الخط فيكون الجهة منتهى
الخط فلا يكون الا النقطة فنقول الاشارات ينتهي الى سطح المحدد فهو مقطعها
والامتدادات الخطية انما ينقطع بالنقاط لو كانت موجودة في الخارج لكن
الاشارات لا وجود لها في الخارج وان وجب وجود المشار اليه في الخارج على
ان البرهان دل على ان جهة الفوق هي سطح المحدد والحكماء باسرهم صرحوا
به فكيف يجعل الجهة طرف الامتداد الخطي قوله فنقول الجهات ينقسم من
الجهات الست التي يشير الناس اليها ويحصرون الجهات فيها ما هي متبدلة
بالفرض ومنها ما لا يتبدل قال الامام اما التي تتبدل فلما كان اليمين عبارة عن
اقوى الجانبين فلو فرضنا الجانب الاضعف قويا او بالعكس لانقلب اليسار يمينا وبالعكس
واما القدام فلما كان عبارة عن الجانب الذي يتحرك الحيوان اليه بالطبع وهناك
حاسة الابصار فلو فرضنا عكس ذلك كما اذا خلق البصر في الموضع الذي
هو الآن خلف الراس تبدل الخلف بالقدام وهذا فرض غير واقع وما ذكره
الش وهو تبديل التوجه من المشرق الى المغرب فرض واقع فان قلت هب ان
فرض الامام في الخلف بالقدام غير واقع واما في اليمين واليسار فربما يكون
واقعا فقد يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا فنقول لعل مراده ان
يفرض الوجه في الموضع الذي هو الآن خلف الراس والا لم ينقلب اليمين
يسارا واليسار يمينا بمجرد تبدل الجانب القوي والضعيف في النادر على
ما مر وقال ايض واما الفوق والسفل فقد يراد منهما ما يتبدل بالفرض و
قد يراد ما لا يتبدل فانه ان كان المراد منهما ما يلي راس الانسان وقدميه
فهما يتبدلان بالفرض كما اذا قام شخص على احد طرفي قطر الارض وشخص آخر على
الطرف الآخر فالجانب الذي يلي قدم كل منهما هو الجانب الذي يلي راس الآخر
ضرورة ان الامتداد الخارج من قدم كل منهما يذهب الى راس الآخر فلو قيل الفوق
بما يلي الراس والتحت بما يلي الرجل فاذا اعتبر الفوق بما يلي راس احدهما كان

ما يلي

ما يلي راس الآخر هو التحت لما يلي رجله وبالعكس فهما يتبدلان وان كان المراد
منهما ما يلي السماء وما يقابلها لم يمكن ان يتبدلا بالفرض اصلا وكان هذا الكلام
اعتراض على الشيخ حيث اطلق القول بان الفوق والسفل من الجهات التي
لا يتبدل اجاب الش بانه لا يراد بالفوق والسفل ما يلي الراس والقدم مطلقا
والا لتبدلا بالانعكاس وكفى هذا القدر في بيان تبدله ولا حاجة الى الصورة
التي فرضها بل المراد بما ورد في عباراتهم ما يلي الراس والقدم بالطبع اذ الجانب
الذي يلي راس الشخص القائم على الطرف الآخر من قطر الارض ليس الذي يلي
القدم بالطبع فان قلت لا شك ان الشخص القائم على طرف قطر الارض
راسه وقدمه على النحو الطبيعي فيكون الجانب الذي يلي راس الشخص الآخر
يلي القدم بالطبع فيكون سفلا بالقياس الى ذلك فنقول قوله بالطبع ليس
صفة القدم بل يتعلق بالفعل بمعنى لتعلق ان لراس كل شخص نسبة طبيعية
مع الجهة والنسبة الطبيعية التي لراس كل شخص مع الجهة ليست هي النسبة
لقدم الشخص الآخر معها والا لكان قدم الشخص الآخر لو فرضنا حيث راس الشخص
الآخر الاول لكانت على النسبة الطبيعية وليس كذلك فلا يكون ما يقرب راس
احد الشخصين قربا طبيعيا ما يقرب قدم الشخص الآخر قربا طبيعيا واما ما يشبه
ذلك فهو اشارة الى يمين الفلك وشماله فان الجانب الشرقي منه يسمى باليمين لان قوة
حركته انما يظهر فيه ومقابله بالشمال كما في الانسان ويحتمل ان يكون المراد بما
يشبه ذلك القدام والخلف لانه ذكر من الجهات المفروضة اليمين والشمال فلم يبق
من الجهات الست الا القدام والخلف فاذا حملنا عليهما كانت الجهات الست
كلها مذكورة ومبنى الاحتمالين ان قوله مثل اليمين والشمال فيما يلينا مشتمل على امرين
احدهما اليمين والشمال والآخر ما يلينا فذلك في قوله ومثل ما يشبه ذلك ان كانت
اشارة الى ما يلينا كان الكلام ومثل ما يشبه ما يلينا وما يشبه ما يلينا هو يمين
الفلك ويساره فان ما يشبه ما يلينا هو ما يلي الفلك هو يمينه وشماله كما ان
ما يلينا هو يميننا وشمالنا وان كان اشارة الى اليمين والشمال فما يشبههما هو
القدام والخلف الا ان تفسيره بيمين الفلك وشماله انسب لان قوله فيما يلينا يدل
دلالة لطيفة على ان المراد مثل ما يشبه ذلك لا فيما يلينا والا لكان قوله فيما يلينا مستدركا
وقد يشبه الفلك بحسب الحركة الشرقية بانسان يكون راسه في جهة القطب الجنوبي

ويمينه الى المشرق ووجهه الى وسط السماء فيكون القطب الجنوبي علوا والشمالي سفلا
والمشرق يمينا والمغرب شمالا ووسط السماء قداما ومقابله خلفا وبحسب الحركة العرضية
بان انسان راسه في جهة القطب الشمالي ويمينه في المغرب فيتبدل الجهات الاربع بخلاف
القدام والخلف وما فرضه الشارح انما هو بحسب الحركة الشرقية كان تسمية
المشرق يمينا باعتبارها واعلم ان الشيخ انما قدم هذه المقدمة على اثبات محدد
الجهات لان الكلام ليس في تحديد الجهات مطلقا فان لكل جسم حدا واحدا او
حدودا وانما يتعين وضعها بذلك الجسم فهو المحدد لتلك الحدود بل في تحديد
الجهات التي يشير الناس اليها لا في جميع تلك الجهات بل في محدد الجهات الحقيقية
منها وهي جهة الفوق وجهة السفل فتقرير الدعوى بهذه المقدمة ولهذا
قال فلنعد عما بالغرض قوله من المحال قبل الخوض في البرهان لا بد من تمهيد مقدمة
وهي ان الجهتين المختلفتين الحقيقيتين جهتان متعينتان بالطبع متقابلتان
بالطبع اما انهما متعينتان بالطبع فلانا نرى ان الاجسام السفلية بعضها يتحرك
الى فوق بالطبع كالنار وبعضها الى السفل كالارض ولولا ان الفوق والتحت جهتان
حقيقيتان متمايزتان بحسب الطبع لما كان بعض الاجسام متوجها الى احدهما
بالطبع والبعض الاخر الى الاخرى بالطبع واما انهما متقابلتان بالطبع فلان الجهة
الطالبة لاحدهما بالطبع هاربة عن الاخرى بالطبع وايضا احدهما ما يلي راس كل احد
بالطبع والاخرى ما يلي قدمه بالطبع فهما طرفا امتداد متقابلان ويلزم من ذلك ان احدهما
اذا كان في غاية القرب من جسم يكون الاخر في غاية البعد عنه بالضرورة واذا تمهد هذه متقابلتان بالطبع
المقدمة فنقول لما كان في الموضع خفاء فلا باس ان نشرح كلام الشيخ ثم كلام الشارح اولا
ليتحقق الفرق بينهما ولا نعبأ بالتكرار ان وقع فاما كلام الشيخ فهو ان محدد الجهات
الحقيقية وتعيين وضعها اما ان يكون في خلاء او ملاء متشابه اي ملاء لا اختلاف
فيه اصلا في الواقع او فيما لا يكون خلاء ولا ملاء متشابها والاول باطل اذ ليس حد من
الخلاء ولا الملاء المتشابه اولى بان يكون جهة طبيعية من الحد الاخر ضرورة تشابه
حدود الخلاء والملاء المتشابه فيجب ان يقع تحدد الجهة بشيء خارج من الخلاء او
الملاء المتشابه وهو لا محالة يكون جسما او جسمانيا لان الجهة ذات وضع وتعين ذات
الوضع لا يكون الا بذي الوضع واياما كان فمحدد الجهة لا يكون الا جسما وهو اما
ان يكون جسما واحدا من حيث انه واحد او لا يكون جسما واحدا من حيث انه واحد
بل

لا سبيل الى الاول لان لكل امتداد طرفين هما جهتان بل الجهات الحقيقية فثبت ان الجسم
الواحد من حيث انه واحد ان كان محددا للجهة لم يتحدد به من حيث هو كذلك الا جهة
واحدة وذلك لان تحدد الجهتين بالتحديد اذن لا يكون بجسم واحد من حيث هو واحد
وذلك اما بان لا يكون جسما واحدا بل جسمين او يكون جسما واحدا لا من حيث انه
واحد لا جائز ان يكون التحديد بجسمين فانه لو تحدد الجهتان بجسمين فاما ان يكون
احدهما محيطا بالاخر او يكونا متباينين وهما باطلان اما الاول فلان الجهتين
لو تحددتا بجسمين احدهما محيط بالاخر حتى يكون تحدد احدى الجهتين بالمحيط و
الاخرى بالمحاط كان المحاط لا محالة كالمركز لان الجهة الاخرى في غاية البعد عن
الجهة الاولى والذي هو في غاية البعد عن المحيط هو المركز فح يكفي الجسم المحيط في
التحديد حتى يكون تحدد احدى الجهتين وهو غاية القرب بسطحه والجهة الاخرى
وهو غاية البعد بمركزه فيكون الجسم المحاط واقعا في التحديد بالعرض حتى لو فرض
المحاط بحيث لا يكون في المركز لم يقدح في تحديد جهة البعد واليه اشار بقوله
سواء كان في حشوه او خارجا عنه فان الضمير في حشوه يستحيل ان يعود الى المحيط
لاستحالة ان يكون المركز خارجا عن المحيط بل الى المحاط اي يتحدد جهة البعد بمركز
الجسم المحيط سواء فرض المركز في حشو المحاط او خارجا عن المحاط فلم يكن للمحاط
دخل في التحديد بالذات فانه لو كان له دخل في التحديد لكان اذا فرض المركز خارجا
عنه لم يحصل تحدد جهة البعد وليس كذلك واذا لا يكون تحدد الجهتين بالجسمين
معا بل باحدهما لا من حيث انه واحد والمفروض خلافه واما الثاني فلوجهين احدهما
ان كل جسم يفرض من الجسمين المتباينين انما يتحدد به جهة القرب واما جهة
البعد فلا يتحدد بشيء منهما لان البعد عن اي جسم يفرض منهما ليس محدودا
فان البعد اذا كان خارجا عن الجسم فالبعد عنه الى غير النهاية فان كل حد يفرض انه غاية
البعد فوراءه ذلك الحد ابعد منه بالضرورة بخلاف ما اذا كان البعد في حشو
الجسم فانه ح يكون فيه بعد معين هو غاية البعد حتى ان كل حد يفرض وراءه لا
يكون ابعد منه بل يكون من جهة القرب واليه اشار بقوله ما لم يكن محيطا وثانيهما
يوجد هذا المقام بان من كل جسم الى الاخر ابعادا لا تنحصر والجسم الاخر ليس
بواقع في جميع ابعاده بل في بعض ابعاده دون بعض والا لكان محاطا فلا يتحدد به
بعده لذلك الجسم والوجه الاول اشد انطباقا على المتن لكن في التوجيهين نظر

اما في الاول فلانه ان اريد ان البعد المفروض غير محدود فالابعاد المفروضة لا تحتاج
الى محدد وان اريد البعد الموجود فلا نسلم انه غير محدود واما في الثاني فلانه ان اريد
به ان جميع الابعاد لا تتحدد بالجسم الاخر فمسلم لكن لا يلزم منه ان الابعاد الموجودة
بينها لا تتحدد بل لا يلزم منه ان جهة السفل لا تتحدد به وانما يلزم ذلك لو كانت
جهة السفل هي جميع الابعاد من الفوق وهو ممنوع وان اريد به ان بعض
الابعاد لا تتحدد بالجسم الاخر فلا نسلم ان ذلك البعض هو جهة السفل لانا نقول
قد عرفت ان جهة الفوق وجهة السفل متقابلتان حتى ان اى بعد فرض من
جهة الفوق في كل جانب ممتد الى جهة السفل واى بعد اخذ من جهة التحت
فهو ممتد الى جهة الفوق وعند هذا اندفع الاشكال قطعا ومما يعين
على ايضاح المقام ما ذكره الشيخ في الشفاء ان كل جسم من الجسمين المتباينين
يتحدد بسطحه جهة القرب بكون جميع سطحه جهة القرب بكونه حالة الى ما
هو خارج عنه من جميع الجوانب سواء كان سطحه في نفسه سطحا واحدا
متشابها في جسم واحد فنسبته الى ما هو خارج عنه نسبة واحدة متشابهة
فلو كان في خارجه من بعض الجوانب جسم جاز ان يتوهم في كل جانب
جسم يتحرك الى ذلك الجسم المحدد بالحركة المقربة منه فاذا فرضنا جسما
يتحرك الى ذلك الجسم من الجانب الذى لا يلى الجسم الاخر فهذه الحركة حركة
مستقيمة الى جهة وليست من مقابلها لكن الحركة المستقيمة الى الجهة
لا تكون الا من مقابلها ضرورة ان الحركة الى الفوق لا تكون الا من تحت
وبالعكس وايضا لو حدد جسم جهة واحدة بالنوع لكونها قربا منه
وجب ان يكون لكل قرب منه من اى جانب هو تلك الجهة فيكون الجهة
الاخرى كل بعد منه فان تحدد جهة جميع ابعاده بالجسم الاخر كان محيطا
به وان لم يتحدد به بل به وبالاجسام الاخر فتلك الاجسام ان لم تكن واقعة
في ابعاد متساوية من الجسم الاول فجهات البعد جهات مختلفة بالنوع في
مقابلة جهة واحدة بالنوع وانه محال وان كانت واقعة في ابعاد متساوية
فجهة البعد عن الجسم الاول جهة واحدة بالنوع وتلك الاجسام كجسم واحد
محيط بالجسم الاول فيكون تحدد الجهتين على سبيل محيط ومركز لكن الجسم الواقع
في المركز داخل في الامر بالعرض والمحيط كاف في تحديد الجهتين الوجه الثاني ان كل
واحد

واحد من الجسمين جهات لا يتناهى والجسم الاخر المباين له لا يمكن ان
يقع في جميع تلك الجهات فلا بد من وقوعه في بعض تلك الجهات مع امكان
وقوعه في الجهة الاخرى وذلك لا بد له من مخصص خارج في الحقيقة فيكون
جسما واقعا في بعض جهات الجسمين الاولين فان كان وقوعه في ذلك
البعض من الجهات بالجسمين الاولين لزم الدور والا تسلسل فتعين ان يكون
المحدد جسما واحدا الا من حيث انه جسم واحد لكن لا مطلقا بل من حيث
الاحاطة لان جهة القرب يتحدد به واما جهة البعد فلا يمكن ان يتحدد بما
يكون خارجا عنه لان البعد عنه لا يكون محدودا حينئذ بل لا بد ان يكون داخلا فيه
وهو المركز فيكون المحدد محيطا كريا وهو المطلوب فان قلت لا حاجة الى هذه
التقسيمات بل اكثر هذه المقدمات مستدرك اذ يكفى ان يقال الجهة لما كان طرف
الامتداد فتحددها اما ان يكون في جسم او جسمانى لان تعين ذي الوضع لا يكون
الا بذي الوضع ولا بد ان ينتهى الى الجسم لكن كل جسم يفرض ان يكون محددا
فلا شك انه يتحدد به جهة القرب فيجب ان يتحدد به جهة البعد عنه لان تحدد
جهة البعد بغيره محال اذ البعد عنه غير محدود والجسم الواحد اذا حدد
جهتين لم يحدد كيف ما اتفق بل من جهة الاحاطة فيتحدد بسطحه جهة
القرب وبمركزه جهة البعد وهو المطلوب قلنا لا شك ان هذا محصل البرهان
وخلاصته الا ان الشيخ انما زاد التقسيم الاول وهو ان تحدد الجهات اما في
شئ متشابه او في غيره لانه اراد اثبات محدد الجهات على تقدير تناهي الابعاد
وعلى تقدير لا تناهيها فانه لما اشار الناس الى الجهات الحقيقية وهي لا
يتبدل علمنا انها جهات موجودة فهذه الجهات لا بد ان يتعين وضعها فتعين
وضعها اما في جسم غير متناه او متناه لا سبيل الى الاول اى الجوهر او وجود مادة
متشابه غير متناه لا يجوز تحدد الجهتين فيه ولهذا فرض ايضا تحدد الجهتين
في الخلاء مع انه بين استحالته فقد تبرهن لك على ان اثبات محدد الجهات لا يتوقف
على تناهي الابعاد وعلى استحالة الخلاء وانما زاد التقسيم الثاني وهو تقسيم
المحدد الى جسم واحد وجسم متعدد دفعا لما سبق الى الاوهام العامية من ان
السماء سطح مستو هو فوق والارض ايضا سطح مستو هو تحت هذا ما يتعلق
بالمتن واما الشرح فقوله فالجهتان المتعينتان بالطبع يكون تعين وضعهما

اى تحدد الجهتين وهو تعين وضعهما اما فى شئ متشابه كالخلاء
او الملاء واما فى شئ مختلف وهذا يوهم انه ليس على محاذاة كلام الشيخ
لان قوله متشابه صفة للملاء فالملاء المتشابه قسم والخلاء قسم آخر وقد جعلهما
الشارح قسما واحدا لكن الخلاء ايضا لما كان متشابها كالملاء ادرجه فى البعد المفطور
والدليل على استحالة التحدد بهما مشترك كما صار قسما واحدا وهو يتم لثلثة
اوجه احدها ان بعض حدود المتشابه ليس اولى بان يكون جهة من سايرها
وقد اشار ههنا اشارة لطيفة الى هذا بقول الشيخ بان يحصل جهة مخالفة اخرى
فيه استبعاد لان اى جهة من الجهتين يفرض وان كانت مخالفة للجهة الاخرى
بالطبع الا ان الدلالة ليست تتوقف على هذا الاختلاف بل العلم يكفى لاجهة
واحدة كما يجوز ان يتحدد بالمتشابه لان بعض حدوده ليس اولى بان يكون تلك
الجهة ومطلوبا لبعض الاجسام دون البعض من غيره لكن قوله المفروض ايضا
مستدرك لعدم توقف هذا الوجه عليه وثانيها ان الحدود فى الخلاء والملاء
المتشابه بحسب الفرض لانا لا نعنى بالمتشابه الا ما لا اختلاف فيه فى الواقع
والجهتان المطلوب تحددهما بحسب الطبع ويمكن ان يعبر عن هذا الوجه بان الحدود
فيهما غير موجودة فى نفس الامر وكلامنا فى الجهات الموجودة وثالثها ان
الحدود فيهما غير متناهية والجهتان المتعينتان ليستا الا اثنتين فقوله
وكون الجهتين بالطبع واثنتين نشر لما قبله لكن هذا انما يتم بالاستعانة
باحد الوجهين الاولين بان يق الحدود الغير المتناهية فرضية او متشابهة
فلا يكون الجهتان المتعينتان منهما والا فلا امتناع فى ان يكون الاثنان
من الحدود الغير المتناهية وح يكون هذا الوجه مستدركا ولما ابطل
ان يكون تحدد الجهة فى شئ متشابه تعين ان يكون فى شئ مختلف وذلك الشئ
لابد ان يكون جسما او جسمانيا لانه اريد بتحدد الجهة فاعلها فلانه
انه لابد ان يكون جسما او جسمانيا ايضا وان يكون مفارقا وان اريد قابلها
فتحدد الجهتين الطبيعيتين لا يكون الا لواحد ضرورة ان المركب لا يتقوم
بالمحدد لانا نقول المراد به ما يتعين وضع الجهة ومن البين ان تعين الوضع
لا يكون الا لذى الوضع وكان الشيخ وكذا الشارح نبه على هذا المعنى بان وضع
تعيين وضع الجهة مقام تحددها فى مورد القسمة وقوله واما الجسم الواحد

من حيث هو واحد لا يمكن تحدد الجهتين بجسم واحد من حيث انه واحد
لان الجسم الواحد من حيث انه واحد لا يتحدد به الا جهة واحدة ضرورة
انه لو تحدد به الجهتان لم يكن ذلك من حيث انه واحد فهذا القدر كاف
اما ان لكل امتداد طرفين وكذلك للشيئين بالطبع وقوله المحدد يجب ان
يحدد جهتين معا فمستدرك لانا فرضنا تحدد الجهتين بجسم واحد
فيكون المحدد للجهتين جسما واحدا بالفرض وهذا الاستدراك لا يوجد
فى كلام الشيخ لان كلامه ليس فى تحدد الجهتين بل فى تحدد جهة واحدة بل
يمتنع تحدد الجهة بجسم واحد من حيث انه واحد لان لكل امتداد طرفين فمن
بل الجهتان بالطبع فوق وسفل ولا يتحدد بالجسم الواحد من حيث انه
واحد جهتان بل جهة واحدة فينتظم الكلام من غير استدراك واما الشارح
فلما فرض الكلام فى تحدد الجهتين كانت تلك المقدمات زائدة قطعا وههنا
استدراك مشترك بين الكلامين وهو تعين جهة القرب فانه يكفى ان يق الجسم
الواحد من حيث انه واحد ان كان محددا لا يحدد الا جهة واحدة واما ان تلك
الجهة هى جهة القرب فذلك ان كان يحتاج اليه فى نفس الامر الا ان الدلالة لا يتوقف
عليه قوله لان المحيط كاف فى تحديد امتدادين الاولى ان يق فى تحديد طرفى
الامتداد كما هو فى المتن ولعله جعل الامتداد من الوسط الى الطرفين
امتدادين قوله فبطل بوجهين تقرير الوجه الاول ان جهة القرب يتحدد بكل
من الجسمين وجهة البعد لا يتحدد بشئ منهما فالجهتان لا يتحددان بهما جميعا
والمفروض خلافه قوله فاذن لا يتحدد الجهتان بكل واحد منهما الصواب فيه
ان يق لا يتحدد الجهتان بهما جميعا لان المفروض تحدد الجهتين بالجسمين و
عدم تحدد الجهتين بكل واحد منهما لا ينافيه واما ان المحدد يجب ان يحدد
الجهتين معا فانما يثبت لو امتنع تحدد الجهتين بجسمين فكيف صار مقدمة فيه
على ان الدليل بدونها تام كما قررناه واما تقرير الوجه الثانى فهو ان لكل واحد
من الجسمين جهات وابعاد ووقوع الجسم الاخر منه فى بعض الجهات وعلى
بعض الابعاد ليس اولى من وقوعه فى الجهة الاخرى وعلى البعد الاخر فلا يكون
وقوعه فى الجهة المخصوصة وعلى البعد المعين الا لمانع يمنع وقوعه فى الجهات الاخرى

وعلى البعد الآخر فيكون لمانع موثر في تحديد وتعيين وضع الجهة والشيء
انما يؤثر في تعيين الوضع لو كان ذا وضع لان المفارق نسبته الى ما يقاومه في
جميع الجهات والابعاد على السواء ح يكون وقوعه في بعض جهات الجسمين
وعلى بعض ابعادهما ان كانت بهما دار وان كان بغيرهما تسم وهنا نقضان
اجمالي وتفصيلي اما الاجمالي فهو انه ينتقض بالمحدد فانه وقع على بعد من
المركز دون ساير الابعاد بان يكون نصف قطره اطول او اقصر ليس باولى من
وقوعه على بعد آخر مع ان ذلك ليس لمانع واما التفصيلي فهو انا لا نم
ان وقوع الجسم الاخر في بعض الجهات وعلى بعض الابعاد ليس باولى من وقوعه
في الجهة الاخرى وعلى البعد الآخر ولم لا يجوز ان يكون له صورة نوعية تقتضي تخصيصه
بجهة معينة وبعد معين او مادة لا تستعد الا للحصول في تلك الجهة وعلى ذلك البعد
والجواب ان الجسم الاخر اذا اقتضى بطبعه او بمادته بعدا معينا امكن حصوله في
الابعاد المساوية لذلك البعد بالنظر الى طبيعته وذاته فيكون ممكن الحصول في تمام
جهات الجسم الاول الى آخره والسؤال الآن لا يرد ان على الشيخ لاقتصاره على تسوية
النسبة في ساير الجهات بل على الشارح حيث ضم مع الجهات الابعاد على انه
امر زايد في البيان لم يتوقف عليه اتمام البرهان **قوله** يريد بيان امتناع الحركة
المستقيمة الخ في هذا الفصل امران احدهما امتناع الحركة المستقيمة على
محدد الجهات والآخر تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة اما
بيان المطلوب الاول فهو ان كل جسم من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي فلا شك
ان مفارقته بالقسر ويكون عن جهة ومعاودته اليه بالطبع ويكون الى جهة
فلا بد ان يكون موضعه الطبيعي في جهة حتى اذا فارقه يكون متحركا من تلك
الجهة واذا عاداه يكون متحركا اليها والجهة التي موضعه الطبيعي واقع بقربها
يمتنع ان يتحدد بذلك الجسم المفارق عنه والمعاود اليه لان موضعه الطبيعي
واقع بقربها سواء كان ذلك الجسم حاصلا فيه او لم يكن فلو كان تحدد الجهة
بذلك الجسم لم يبق الموضع بقربها كما كان عند مفارقته وليس كذلك وايضا
لو تحددت الجهة به لكان حركته مع الجهة لا اليها او منها فقد ثبت ان ما من
شانه ان يفارق موضعه الطبيعي يمتنع ان يكون محددا للجهة وينعكس الى ان محدد

الجهة

الجهة يمتنع عليه ان يفارق موضعه وكل ما يمتنع عليه ان يفارق موضعه
يمتنع عليه الحركة الاينية اعني الحركة المستقيمة ينتج ان محدد الجهة يمتنع
عليه الحركة المستقيمة وهو المطلوب الاول قوله يكون موضعه الطبيعي محدد
الجهة لم لا يجوز اي يجب ان يكون موضعه الطبيعي واقعا مما يلي جهة حتى اذا تحول
الجسم اليه يقال انه يتحول الى تلك الجهة واذا تحول عنه يقال انه متحول من تلك الجهة
لانا نعلم بالضرورة ان كل حركة مستقيمة فهي من جهة والى جهة وقوله فيجب
ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي لا معنى لاضافة الجهة الى الموضع الا
ان الموضع واقع بقربها كما فسرناه واما المطلوب الثاني فبيانه ان محدد الجهة
متقدم على الجهة والجسم الذي من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده
ليس بمتقدم على الجهة لانه لا يتصور ان يكون من شانه الحركة الى الموضع الطبيعي
او عنه والجهة لم توجد بعد فان قلت اللازم منه ليس الا ان الجسم من حيث انه متحرك
ليس متقدما على الجهة ولم يلزم منه ان لا يكون متقدما عليها بالذات فنقول
اللازم هو المطلوب وما ليس بلازم ليس بمطلوب اذ المطلوب هو ان محدد الجهات متقدم
على الاجسام المستقيمة الحركة لا من حيث الذات بل من حيث شانه الحركة
ولا يتوقف ذلك الا على ان الجسم من حيث شانه الحركة ليس متقدما على
الجهة ، واذا لم يتقدم الجسم على الجهة فهو اما متاخر عن الجهة او معها
واياما كان يكون محدد الجهة متقدما عليه **قوله** فان قيل عسى قائل يقول
ان الشيخ في هذا الفصل مطلوبين امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات
وتقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة وهما حاصلان من غير
تقييد الحركة في مقدمات الدليل بانها من الموضع الطبيعي او اليه بان يقال
اما ان محدد الجهات يمتنع عليه الحركة المستقيمة فلان كل حركة مستقيمة فمن
جهة فلو كان للمحدد حركة مستقيمة كانت الجهة متحددة له لا به واما تقدمه
على الاجسام المستقيمة الحركة فلان محدد الجهات متقدم على الجهة
والجسم الذي من شانه الحركة المستقيمة يمتنع ان يتقدم عليها فما فائدة
تقييد الحركة في مقدمات الدليل بالموضع الطبيعي والجواب ان الفائدة
في ذلك هو التنبيه على ان الحاجة الى اثبات محدد الجهات ليس لتحديد الجهات

مطلقا فان برهان تناهي الابعاد كاف لذلك بل التحديد الجهات المتمايزة بالطبع
والجهات انما تمايزت بالطبع لان بعض الاجسام يطلب بعضها ويهرب عن بعض
والبعض الاخر بالعكس فان الاجسام الخفيفة المتحركة بالطبع الى فوق و
الاجسام الثقيلة متحركة بالطبع الى تحت فلو لم يكن فوق وتحت جهتين
متمايزتين بالطبع لما كان كذلك فلسنا نحتاج الى اثبات المحدد الا لتحديد
الجهات المتمايزة بالطبع وتمايزها ليس الا لتمايز المواضع الطبيعية للاجسام
ولهذا قلنا ان هٰهنا جهتين متمايزتين بالطبع هي جهة فوق وتحت فلا بد
من محدد يحددهما وقطعنا النظر عن الجهات المتغيرة بالفرض هكذا وجهه
بعض وفيه نظر لان الكلام هٰهنا في امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات
وتقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة ولا شك ان هذا
الكلام انما هو بعد الكلام في تحديد الجهات اذ الكلام في تحديد الجهات
بعد الكلام في تحرير الدعوى فالكلام الذي يتعلق بتحرير الدعوى متقدم على
الكلام في هذا المقام بمرتبتين فايراده هٰهنا غير مناسب انما المناسب ايراده
في مسئلة اثبات محدد الجهات كما ذكرنا والاولى ان يوجه الكلام في هذا
المقام بان الفايدة من تقييد الحركة بان يكون الى الموضع الطبيعي او الى
هي التنبيه على كيفية تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة
فان تمايز الجهات العلوية والسفلية لما كان بالمحدد كان المحدد متقدما
من حيث تمايز الجهات الطبيعية على الاجسام من حيث انها ذوات
الجهة **قوله** واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة للشيخ في
هذا الفصل ترددان احدهما في تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات
الجهة هل هو بالعلية او بضرب اخر والثاني في الجهة انها قبل الجسم المستقيم
الحركة او معه فاذا تحقق عن التردد بين اما التردد الاول فوجهه ان تقدم
محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة يحتمل ان يكون بالعلية وهو ظ
وان يكون بالطبع فان رفع المحدد يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث
انها ذوات الجهة لان رفع المحدد يوجب رفع الجهات ضرورة ارتفاع المعلول
بارتفاع العلة ورفع الجهات يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها

ذوات

ذوات الجهة ورفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة لا يوجب
رفع المحدد ولا نعني بالتقدم الا كون المتقدم بحيث يوجب رفعه رفع المتاخر الطبع
من غير عكس فان قلت المحدد ان كفى في تحديد هذا الوصف وهو كون الاجسام
ذوات الجهة لم يكن متقدما عليها الا بالعلية وان لم يكف فيه لم يكن ايضا الا
بالطبع فنقول لعل التردد في الكفاية واما التردد الثاني فاشار اليه بقوله و
ايضا لم يذكر الشيخ وهو ليس وجها اخر لتشكك الشيخ في التقدم بل كلام
اخر في البحث عن التردد الثاني على طريقة الرياضيين لانهم كثيرا ما
يكررون الكلام بعد كلام فصلوا بينهما بقولهم وايضا اي ونقول ايضا وقال
الامام هذا التردد لا وجه له بل لا يليق بما ذكره في النمط السادس من الجزم بامتناع
تقدم الجهة على الاجسام من حيث انها ذوات الجهة لان عدم الخلاء مع وجود
الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة فان تاخر وجود ذوات
الجهة من حيث انها ذوات الجهة عن الجهة تاخر عدم الخلاء عنها والمتاخر عن
الشيء يكون معه ضرورة انه اذا تاخر وجوده عن وجود شيء لم يكن حال معه الا
الامكان فيكون الخلاء ممكنا في ذاته ممتنعا بغيره وانه مح وهذا الوجه لا يمنع
تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة لتاخر عدم الخلاء عن المحدد
تاخره عن الجهة والشبهة انما هي في معية عدم الخلاء لذوات الجهة فانه
ان لزم من وجود ذوات الجهة عدم الخلاء الا انه ليس يلزم من عدم الخلاء
وجود ذوات الجهة غاية ما في الباب ان وجود الاجسام لازم لكن لا يلزم
ان يكون تلك الاجسام ذوات الجهة ومستقيمة الحركة على ان الصواب الجزم
بتقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة ضرورة
ان كون الاجسام ذوات الجهة يتوقف على الجهة والموقوف عليه متقدم قطعا
قوله تذنيب فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات قد ظهر من الدرس السابق
ان محدد الجهات لا يكون له موضع يفارقه ويعاوده وذلك اما بان لا يكون
له موضع اصلا فهو محيط على الاطلاق وان كان له موضع بالقياس الى غيره
واما ان يكون له موضع لكن لا يفارقه فهو ليس محيطا على الاطلاق ولما كان
هذا نتيجة للبحث المتقدم صدره بالفاء واما تعريف الشيخ المكان بالسطح
الباطن الجسم المحيط بالجسم ذي المكان فتعريف الشيء بنفسه والاولى ان يق

مكان الجسم سطح باطن الجسم محيط بذلك الجسم واما قوله الاجسام ينقسم الى
محيط على الاطلاق غير محاط والى ما عداه مما هو محاط فان عنى بقوله والى
ما عداه ما هو محاط مع انه محيط لم ينحصر القسمة لجواز ان يكون الجسم محاطا
غير محيط وان عنى به ما هو محاط فقط لم يصح قوله واما القسم الثاني فله الموضع
والوضع بالاعتبارات جميعا لان المحاط اذا لم يكن محيطا لم يكن له وضع بالقياس
الى الامور الداخلة اللهم الا ان يجعل المقسم الاجسام المحيطة ويشترط في
هذا الحكم شرط الاحاطة قوله ولعله لا يكون المحدد الاول لا شك ان البرهان
ما دل الا على ان تحدد الجهتين بجسم واحد يحدد بمحيطه جهة وبمركزه جهة
اخرى فغاية ما في ذلك ان المحدد لا بد وان يكون محيطا واما ان يكون محيطا
على الاطلاق فغير لازم فاحتمل ان يكون محيطا مطلقا وان لا يكون بل محاطا
وايضا اللازم من الفصل الثاني هو ان المحدد يمتنع ان يكون له مكان يفارقه
ولم يلزم منه ان لا يكون له مكان اصلا فجاز ان يكون له مكان وان لا يكون
فلهذا تردد الشيخ وقال الشارح انما لم يحقق احد القسمين وبنى الامر على
الاحتمال لان غرضه تحديد الجهات وهو حاصل على تقدير ان يكون
المحدد شيئا واحدا وعلى تقدير ان يكون شيئين احدهما محيط بالآخر
واقول التشكك ليس في ان المحدد شيء واحد او شيئان بل في انه محيط
على الاطلاق او غيره فالصواب ان يقول الغرض تحديد الجهات الطبيعية
وهو حاصل سواء كان المحدد محيطا او محاطا واعترض ايضا بانه قد احال
في البرهان ان يكون تحدد الجهتين بجسمين يكون احدهما محيطا بالآخر فكيف
جوزه هاهنا واجيب بان ما سبق هو انه لا يجوز ان يكون جسمان احدهما محيط
بالآخر ويتحدد احدى الجهتين بالمحيط والاخرى بالمحاط واما هاهنا فالمراد
تحدد الجهتين بكل من المحيط والمحاط فاين احدهما من الآخر وانت تعلم ان
التردد ليس الا بين القسمين وهما ان المحدد محيط على الاطلاق وانه محاط
لا انه محيط على الاطلاق وانه كل واحد من المحيط والمحاط فان قلت الشيخ
لم يتشكك في ان محدد الجهات هو المحيط على الاطلاق او غيره بل تشكك في ان
المحدد الاول هو المحيط على الاطلاق او غيره فما الفائدة في تقييده بالاول
فنقول الامام لم يتعرض لهذا القيد اصلا واما الشارح فقد فسر الاول بانه الذي

المحدد

لم يتحدد به جهة قبله حتى يخرج المحاط الداخل في تحديد الجهات حشوا فانه اذا كان
محيطا بالاجسام ذوات الجهة وفرضنا تحدد الجهات بالمحيط كان المحاط ايضا يتحدد
به الجهات لكن بالعرض فليس المراد بالمحدد الاول الا انه يتحدد به الجهات بالذات
فتشككه ليس الا في ان محدد الجهات للحركات المستقيمة محاط او محيط على
الاطلاق ثم ان الشيخ لما قال لعل المحدد الاول هو القسم الاول ولم يقل هو القسم
الثاني فقد عرض بان الحق ان المحدد الاول هو القسم الاول قال الشارح وذلك لان
لان المحدد الاول لو كان محاطا لاجتمع في تحدد موضعه الى غيره لان محدد موضعه
متقدم على موضعه وهو لا يتقدم على موضعه فيحتاج الى آخر قبله فلا يكون
هو المحدد الاول وفيه نظر لان الكلام في تحدد الجهة لا في تحدد الموضع ومحدد
الموضع لا يجب ان يكون محدد جهات الحركات المستقيمة والاولى ان يقال جهة
الفوق يمتنع ان يكون ورائها ذو وضع لانه لو كان هناك ذو وضع يمتد
الاشارة اليه والاشارة لا بد لها من جهة يمتد اليها وتلك الجهة لا يكون الا
جهة الفوق لانها مقابلة لجهة التحت فما فرضنا جهة الفوق لا يكون جهة
الفوق واما جهة التحت فاذا انفصل الاشارة منها لا يكون الى جهة التحت
بل الى جهة الفوق قال الامام سبب التردد هو ان الذي يمكن ان يعول
عليه في بيان ان محدد الجهات هو الفلك الاول ان نقول انا لو قدرنا وجوده
من غير ان يحصل في حشوه ساير الافلاك فانه يحصل به وحده طرفا القرب
والبعد منه فاذا كان وحده كافيا في ذلك لم يكن لغيره تاثير في ذلك فلا يكون
المحدد الا هو وهذا ظاهر الفساد لانه لا يلزم من ان يكون الفلك الاول في تحديد
الجهتين على تقدير عدم الثاني ان لا يكون الثاني محددا على تقدير وجوده
وما نقله الشارح من دخول المحاط في التحديد بالعرض على ما مر فهو نقل غير مطابق
ومع ذلك غير مستقيم لان ما مر كان فيما فرض تحدد الجهتين بمحيط ومحاط وهاهنا
لم يفرض تحدد الجهتين الا بالمحيط فمن اين يلزم كفاية المحيط في الجهتين ودخول
المحاط في التحديد بالعرض ثم قال لكن لقائل ان يقول هذا الكلام انما يستقيم
لو كان الفلك الاول متقدما في الوجود على غيره من الافلاك حتى يقال انه متى
اجتمع على المعلول الواحد علتان مستقلتان بالعلية فاذا كانت احداهما
اقدم من الاخرى وجب استناد المعلول الى الاقدم فقط اقول من الظاهر ان

لا حاجة

المراد من قوله متى اجتمع على المعلول الواحد ليس اجتماع علتين مستقلتين
معا على معلول واحد فانه مح بل المراد انه اذا كان للجهة امران يمكن ان يكون كل
منهما علة مستقلة لها بدلا عن الآخر حتى احتمل ان يكون الاول علة مستقلة
لتحدد الجهات واحتمل ان يكون الثاني علة مستقلة استند تحدد الجهات
الى الاول لانه اقدم ثم قوله هذا الكلام اما اشارة الى المدعى وهو ان محدد
الجهات الفلك الاول واما اشارة الى الدليل فان اشار به الى الدليل لم يتوجه
السؤال لان الفلك الاول كاف في تحديد جهتين سوا كان متقدما على الثاني
او لا لان جهة القرب يتحدد بمحيطه وجهة البعد بمركزه وان اشار الى المدعى
كما دل عليه كلامه لكان معارضة غير تامة وانما يتم لو كان استناد التحدد
الى الفلك الاول لكونه اقدم وهو مم قوله اقول اما وجه تقدم المحيط هذا
جواب الشك الاول وتقريره ان المحيط وان لم يتقدم على المحاط في الوجود الا
انه قد يحتاج اليه في تحديد موضعه فيكون متقدما عليه من حيث تحديد الموضع
وسيأتي له بيان آخر في ذيل هذا البحث حيث يبين تقدمه في رتبة الابداع و
اما الجواب عن الشك الثاني فبنقضين اجمالي وتفصيلي اما النقض الاجمالي
فهو انه يقتضي ان يكون محدد جهة الهوا مقعر النار ومحدد الما الهوا لان
الهوا مثلا اما ان يطلب مقعر الفلك او مقعر النار والاول باطل والا لكان القمر
في موضعه الطبيعي اما فتعين الثاني فيكون مقعر النار محدد جهة الهوا ولا
قائل به واما النقض التفصيلي فهو انا لا نسلم ان النار اذا كانت طالبة لمقعر
فلك القمر محدد للجهة غايته ما في الباب انه يكون محدد المكان الطبيعي لكن لا يلزم من
تحديدها المكان تحديد الجهة ثم ان الدليل على امتناع كون فلك القمر محدد الجهة
انما على الاصل المذكور وهو ان لكل حركة مستقيمة جهة وان الجهتين متما
متباينان بالطبع اذا فرضنا متحركا يجتاز على حيز النار لم يكن متحركا من جهة الفوق
بل الى جهة الفوق ففلك القمر لا يكون محددا للجهة الفوق فان قلت النار خفيف
مطلق وقد قالوا الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق فيكون جهة الفوق
مقعر فلك القمر اجاب بان المراد به ليس ان يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام
بل فوق ساير العناصر ولما كان هذا المكان مما يلي جهة الفوق قيل انه يطلب
جهة الفوق على سبيل الاتساع ونحن نقول انما ذكره معارضة بانا لو فرضنا متحركا

يحتاز

يحتاز على الفلك الاعظم فانا نحكم جزما بانه يتحرك الى فوق لا من فوق ولو استحال
هذا الفرض لعدم الشرط وهو الفضا كذلك استحال ذلك الفرض لوجود
المانع والاولى الاستدلال بما تقدم والاشارة على ما مضى في الدرس السابق
قوله انما يخلق به ان يكون متقدما في رتبة الابداع ح هذا الكلام ان المحدد
الاول متقدم على ما تحته في الابداع والوجود لكن هذا يقتضي مكان الحاوي
فلا جرم اوله الشا اولا بقلة الوسايط وآخرا بالتقدم في تحديد المكان
واما الامام فقال انه ليس متقدما بالزمان ولا بالعلية وان لم يكن محدد الجهات
ساير الاجسام لم يكن ايضا بالطبع متقدما اما بالشرف وبالرتبة وهو راجع
الى ما ذكره الشا من قلة الوسايط اذ لا معنى للرتبة الا ذلك اذ انزلت من المبدا
يكون وصوله اليه قبل الوصول الى ساير الاجسام لكن في قوله لم يكن بالطبع نظر
اذ لو كان محدد الجهات ساير الاجسام كان متقدما بالطبع ولا يلزم من
انتفا المقدم انتفا التالي لجواز ان يكون تقدمه بالطبع من جهة اخرى
فانه يحتاج اليه في تحديد المكان فيلزم من عدم المحدد انتفاء ساير الاجسام
من حيث انها متمكنة بدون العكس الا ان تقدمه بالطبع على تقدير تحديد
الجهات يشتمل هذا المعنى وايضا الجهات المعتبرة هي جهات الحركات المستقيمة
وليس لجميع الاجسام حركات مستقيمة فلا يكون الفلك الاول محدد الجهات
ساير الاجسام فلم بنى الكلام على الشك فيه دون غيره قوله ويكون متشابه
النسبة وضع ما يفرض له اجزا فيكون مستديرا وذلك انه قد ثبت ان المحدد جسم
واحد يتحدد جهة القرب بسطحه وجهة البعد بمركزه فيكون في حشوه نقطة
يكون نسبة اجزائه المفروضة اليها متشابهة حتى لا يكون بعضها اقرب
اليها وبعضها ابعد عنها والا لم يكن تلك النقطة غاية البعد عن المحيط ولا
نعني به اي بالمستدير الا ذلك هذا بيانه من قبلنا واما الشرح فلما اشتمل
كلام الشيخ على امرين احدهما ان اجزا المحدد مفروضة والآخر انها مستديرة
الابد بيانهما على التفصيل اما الامر الاول فيقول المحدد الاول لا يجوز ان
يكون مشتملا على اجزا بالفعل سوا كانت مختلفة او متشابهة لانها
اذا كانت موجودة بالفعل كان كل منها مختصا بمحاذاة بعض الاجسام
الداخلة فيه وكل من تلك الاجزا يختص بجهة من الاجرام الداخلة فلا يتاخر

الجهة عن تلك الاجزاء لكن المحدد متقدم على الجهة واجزاؤه متقدمة عليه فيلزم
ان يتاخر الجهة عن تلك الاجزاء ولا يتاخر عنها وانه محال واما الامر الثاني فبقوله و
يجب ان يكون الخ ونحن نقول المحدد لا يحدد سائر الجهات بل جهات الحركات
الطبيعية فان اريد انه يلزم اختصاص كل جزء من تلك الاجزاء بجهة من الجهات الطبيعية
فمسلم وذلك ظ وان اريد اختصاص بجهة من الجهات مطلقا فمم لكن الجهات المتاخرة
عن اجزاء المحدد هي جهات الحركات الطبيعية والجهات التي لا يتاخر هي مطلق
الجهات ولا امتناع فيه وايضا الجهات لا يتاخر عن الاجزاء من حيث انها ذوات
الجهات ويتاخر عنها بحسب الذات فلا يلزم محال وهذان السؤالان واردان
على دليل الاستدارة مع مزيد هو انه لو صح لزم ان لا يكون المحدد الا سطحا
لانه لو كان له غلظ لكان بعض اجزائه اقرب الى المركز كالجزء الذي يلي المقعر
وبعضها ابعد عنه فيلزم تقدم الجهة على محددها لا يقال هذا وارد ايضا
على ما ذكرتم من البيان لانا نقول لا نعني بكون المحدد مستديرا الا انه يحيط
به سطح مستدير لا يكون الاجزاء المفروضة فيه بعضها اقرب الى المركز من
بعض وهو ثابت مما ذكرنا انه يلزم من اختلاف الاجزاء ان لا يكون المركز في غاية
البعد من السطح المحيط واما ما استدلوا عليه من استلزام اختلاف الاجزاء
اختصاص الاجزاء بجهات فهو مناط النقض لان المحدد ليس مجرد سطح بل
جسم له سطح فيلزم من اختلاف اجزائه كونها في جهات ويعود المحذور
قوله اشارة الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة لما توقف هذا
التعريف على معرفة الطبيعة والقوة شرع اولا الشيخ في بيان معنيهما
فالطبيعة يطلق على معان والمعنى المقصود هٰهنا انها مبدا اول لحركة ما
يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ففي قوله ما يكون فيه ضميران ضمير
مستتر في يكون وضمير بارز في فيه اما المستتر فراجع الى المبدا واما الثاني
فالى ما اي الطبيعة مبدا اول لحركة جسم يكون ذلك المبدا فيه ولسكونه
بالذات وليس المراد من المبدا العلة التامة لامتناع انفكاك المعلول عن
العلة التامة فلو كانت الطبيعة علة تامة للحركة يلزم من انتفاء الحركة انتفاء
الطبيعة وليس كذلك وايضا قد اعتبر انها مبدا للحركة والسكون فلو كانت علة
تامة لاجتمعا في الوجود وانه محال بل المراد انها علة فاعلية ويتوقف فعلها على

احد

احد شرطين يقتضي الحركة مع عدم الحالة الملائمة والسكون معها والمراد بالحركة
انواعها الاربعة الاينية والكيفية والكمية والوضعية وبالسكون ما يقابلها
وبالاول القريب اي الذي لا واسطة بينه وبين الحركة وبهذا يخرج النفوس الارضية
لان النفوس الارضية وهي النباتية والحيوانية يحرك اجسامها المركبة بحسب استخدام
طبايع تلك الاجسام والقوى التي فيها من الجذب والدفع وغيرهما ولهذا سميت تلك
الاجسام اعضاء آلية فيكون بين النفوس والاجسام المتحركة واسطة هي طبايعها
وقواها مثلا النفس النباتية تحرك العناصر في الاقطار على نسبة مخصوصة والثمار
في الالوان من الخضرة والبياض الى السواد فيحرك العناصر على تلك النسبة والثمار
في تلك الالوان فالحركة انما هي مستندة الى العناصر والثمار اولا والى النفس النباتية
ثانيا واما الكيفيات فهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة تخدم القوى في
تحريكاتها على ما فصلت في الكتب الطبية فان قلت الطبيعة ايضا انما تحرك الجسم بواسطة
الميل فلا يكون مبدا اولا اجاب بان الميل ليس بمتوسط بل آلة لها فان المراد بالمتوسط
هو المتوسط المحرك فان النفس يحرك العناصر في الاقطار او في الكيفيات بواسطة
الطبايع وهي محركة ايضا وقوله ما يكون فيه احتراز عن المبادي الصناعية كالبناء
فانه مبدا لحركات الالات من الآجر والجص وغيرهما وكالنجار والصايغ فانهما
مبدا لحركة الخشب وحركة المطرقة على الذهب فالمبادي الصناعية لابد فيها
من الشعور فيكون اخص من المبادي القسرية واعلم ان الحركة القسرية انما يتم بامرين
احدهما القاسر وثانيهما طبيعة المقسور فانا نعلم بالضرورة ان الحجر الذي
يتحرك الى فوق وان الحركة صادرة عنه والقاسر لا يحرك الحجر الا بواسطة طبيعته
فان الفاعل والواسطة لا يتخالفان في الفعل بل القاسر محرك اولي وكذلك
طبيعة المقسور بحسب تسخير القاسر فان قلت فاعل الحركة القسرية طبيعة
المقسور لا القاسر والا لزم من انعدامه انعدامها بل هو من المعدات فهو
خارج بقيد المبدا فما الحاجة الى اخراجه بقيد ما يكون فيه فنقول هذا
وان كان هو التحقيق الا ان القاسر لما شابه في انه المبدا الفاعلي حتى سبقت
الاوهام العامية الى ان البناء فاعل البناء مست الحاجة الى الاحتراز عنه
دفعا للوهم واما قوله بالذات لا بالعرض فنقول في بيانه قد اعتبر في التعريف
امران المحرك وهو المبدا والمتحرك وهو ما يكون فيه فقوله بالذات يحتمل ان يتعلق

بالمحرك حتى يكون تحريكه بالذات لا بسبب تسخير قاسر ومنها ان يتعلق بالمتحرك
حتى يكون حركتها بالذات لا عن خارج وبالجملة هذا القيد احتراز عن
طبيعة المقسور فانها مبدأ الحركة القسرية وليس محركا بالذات بل انما تحرك
اوفى تحريكها الذات ولا تسمى طبيعة بهذا الاعتبار وكذلك قوله لا بالعرض يحتمل
ان يتعلق بالمحرك حتى لا يكون تحريكه بالعرض وان يتعلق بالمتحرك حتى لا يكون
متحركا بالعرض وايا ما كان فهو احتراز عن مبدأ الحركة العرضية كطبيعة
النحاس من حيث انها صنم فانها وان كانت مبدأ قريبا للحركة الا انها
ليست محركة له من هذه الحيثية الا بالعرض فهي ليست طبيعة من هذه الحيثية
بل من حيث انها طبيعة جسم او نحاس وكجالس السفينة فانه متحرك بالعرض
وطبيعته مبدأ الحركة العرضية لكن لا تطلق عليها الطبيعة بهذا الاعتبار ولا
فايدة في تعدد المثال الا زيادة الايضاح والحاصل ان كل جسم يتحرك او
يسكن فلا بد ان يكون لحركته وسكونه مبدأ فمبدأ حركته وسكونه اما بتوسط
شيء ولا بتوسط فان كان بتوسط كالنفس الارضية تحرك جسمها بتوسط
طبايع وهو ليس بطبيعة وان لم يكن بتوسط فاما ان يكون ذلك المبدأ في
الجسم المتحرك او لا فيه والثاني كالمبدأ القسري ليس بطبيعة وان كان في الجسم
المتحرك فاما ان يكون مبدأ للحركة بالذات او لا يكون فان لم يكن كطبيعة المقسور
فانها مبدأ الحركة القسرية لكن لا بالذات بل بتسخير القاسر لم يكن طبيعة و
ان كان مبدأ للحركة بالذات اى لا بحسب تسخير القاسر فاما ان يكون مبدأ الحركة
بالعرض او لا بالعرض فان كان مبدأ الحركة بالعرض كحركة صنم من نحاس فان
مبدأ الحركة في النحاس مبدأ الحركة الصنم بالعرض فهو ليس بطبيعة من هذه
الحيثية وان اريد التقسيم باعتبار الحركة فيبقى مبدأ حركة الجسم اما ان يكون
مبدأ الحركة الذاتية او لا ومبدأ الحركة العرضية او لا فقد اتضح من هذا
التعريف ان مبدأ الحركة هو الطبيعة لا باعتبار انه مبدأ الحركة بالعرض
او مبدأ الحركة بالقسر بل باعتبار الحركة الذاتية الغير العرضية ولا شك
ان لكل جسم حركة ذاتية لا بالعرض او سكونا فالطبيعة تعم سائر الاجسام
وربما يقيد التعريف بوحدة النهج وعدم الارادة فيخرج النفس فان قلت
قد سبق ان بقيد الاول اخرج النفوس فلا يحتاج الى قيد آخر يخرجها

فنقول

فنقول الحركات المنسوبة الى النفس الارضية اما حركات اينية وهي الحركة
الارادية للحيوانات واما حركات في الكم كالانماء واما في الكيف كحركات الثمار في
الالوان والنفس لا تفعل الحركات الاينية بواسطة طبايع الاجسام فربما
يحرك الاعضاء الى خلاف ما يقتضيه طبيعة الجسم كما في الصعود ولهذا
يحدث الاعيا للتعارض بين مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة فلو كان تحريكها
المكاني بواسطة الطبيعة كانت محركة الى جهة مقتضى الطبيعة فلا اقل من
ان الواسطة والمبدأ ان يتوافقا في الحركة نعم انما يحرك النفس الحركات الكمية
والكيفية بواسطة الطبايع فان النفس تنهض الطبايع للحركة في الاقطار او في
الكيفيات فيتحرك ولا مخالفة بين الطبايع وبين تلك الحركات فالتقييد بقيد الاولية
يخرج النفوس بالقياس الى الحركات الكمية والكيفية لا بالقياس الى الحركات
الاينية فاذا قيد التعريف بالقيدين خرجت بهذا الاعتبار ايضا وذلك لان المحرك
اى المتحرك بالذات لا بالعرض اما على نهج واحد او لا على التقديرين فاما بارادة
او لا فالحركات منحصرة في ستة اقسام ومبادى الحركات الذاتية الغير العرضية
في اربعة ثم في هذا الكلام نظر من وجوه احدها ان قسمة الحركات غير حاصرة
لخروج حركة النبض عنها والحصر انما يظهر بان يقال الحركة اما غير عرضية ان كانت
حاصلة فيما وصفت بها بالحقيقة او عرضية ان لم يكن حاصلة فيه بل فيما يقارنه و
غير العرضية اما لقوة خارجة عن المتحرك او غير خارجة والاولى القسرية والثانية
الذاتية وهي اما بسيطة اى على نهج واحد واما مركبة اى لا على نهج واحد والاولى
اما بالارادة وهي الفلكية او لغير ارادة وهي الطبيعية والمركبة اما ان يكون
مصدرها القوة الحيوانية او لا يكون والثانية الحركة النباتية والاولى
اما ان يكون مع الشعور وهي الحركة الارادية الحيوانية او لا والاولى النبضية كحركة
النبض وثانيها لو كان مبدأ الحركة لا على نهج واحد من غير ارادة هو النفس
النباتية ومع الارادة هو النفس الحيوانية لكان لكل حيوان نفسان لوجود
الحركتين فيه وثالثها ان النفس الفلكية خرجت بقيد الاولية لانها انما
يحرك جسمها بواسطة طبيعة اذ لا مخالفة بينها وبينه فلا حاجة الى قيد
عدم الارادة ولا فايدة في قيد النفوس الارضية في الاحتراز ولا يندفع
الاشكال عن هذا المقام الا بتلخيص ما في الشفا قال الاجسام انما يتحرك

متشعبة / ان تتشعب

حركات ذاتية عن قوى فيها هي مبادي حركاتها وافعالها فهي اما ان يحرك
ويفعل بالارادة او لا يحرك بالارادة اصلا فان لم يحرك بالارادة اصلا فاما ان لا يكون
متشعبة التحريك والفعل او يكون والاول يسمى طبيعة كالحجر في هبوطه والثانية
يسمى نفسا نباتية كالنبات في تكونها ونشوها فانها يتحرك لا بالارادة حركات
الى جهات شتى تقريبا وتشبيها للاصول وتعريضا وتطويلا وان يحرك بالارادة
في الجملة فان لم يتشعب تحريكها فهي النفس الفلكية كالشمس في دورانها وان تشعبت فهي
النفس الحيوانية وقد حدت الطبيعة بما ذكره صاحب الكتاب فقولنا مبدأ الحركة اي مبدأ فاعلي
يصدر عنه التحريك في غيره وهو الجسم المتحرك وقولنا اولا احتراز عن النفس فانها
مبدأ لبعض حركات الاجسام التي هي فيها بواسطة والمراد بما في الحد جميع الحركات
الذاتية وباقي القيود على ما مر فلما قسم القوة الى اقسام اربعة احدها الطبيعة
ثم ذكر حدها فلا بد ان يكون حدها بحيث يخرج عنه الاقسام الاخر واطلاق النفس
في الاحتراز يدل على ان النفس الفلكية يخرج عن الحد كما يخرج النفوس الارضية
ولما اورد القسمة على القوة لا على الحركة كما اورده الشيخ اندفع سوال الحصر
لان النفس الحيوانية وان كانت مبدأ الحركات غير ارادية الا انها تحرك بالارادة
في الجملة فان قلت ان اعتبر في قسم الطبيعة ان يكون تحريكها من غير ارادة لم يدخل الطبيعة
الفلكية تحت اقسامها لان الحركة انما يصدر عن الفلك بالارادة فنقول صدور الحركات
الفلكية من نفسه بالارادة واما من طبيعته التي هي صورتها النوعية فبغير ارادة
وشعور وهي مبدأ اول لجميع حركاتها الذاتية فهي داخلة في الطبيعة لا محالة قوله
والطبيعة الواحدة يقتضي من الامكنة الى قوله واحدا غير مختلف لقائل ان يقول
قد ذكرتم ان الطبيعة يطلق على معنى عام لجميع الاجسام وعلى ما يكون على نهج
واحد من غير ارادة فالمراد من الطبيعة ههنا ان كان هو الاول العام فلا نم ان كل
طبيعة واحدة لا يقتضي الا شيئا غير مختلف فان الحيوان له طبيعة واحدة بذلك
المعنى مع اختلاف افاعيله وان كان المراد المعنى الخاص فهذه القضية هذيان
لانه يرجع الى ان كل جسم يصدر عنه افعاله على نهج واحد لا يقتضي الا شيئا غير
مختلف لا معنى للاقتضاء الشيء الغير المختلف الا ان يكون اقتضاؤه على نهج واحد
ولا معنى للاقتضاء على نهج واحد الا انه لا يقتضي شيئا غير مختلف ولا يندفع
هذا الاعتراض الا اذا اجري الكلام على الوجه الذي نقلناه من الشفاء

قوله

قوله هذه نتيجة لقوليه الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة
لا يقتضي شيئا غير مختلف لا شك ان في هذا الكلام تساهلا لان الحد الاوسط
ليس بمكرر الا ان المراد من المقدمة الثانية ان كل ما فيه طبيعة واحدة لا يقتضي
الا شيئا غير مختلف حتى يكون الانتاج بينا قال الامام المقدمتان لا ينتجان ان
الجسم البسيط لا يفعل الا شيئا غير مختلف لجواز ان يكون له قوة حيوانية يصدر عنها
اشيا مختلفة وانت تعلم ان هذا المنع غير موجه لانه انتاج من الشكل الاول وفي
بعض الحواشي انه منع الامام على المقدمة الثانية وكلامه في شرحه لا يدل عليه
ومع ذلك هو ايضا ساقط لانه سيجيء في الفصل التالي لهذا الفصل ان كل طبيعة اذا
خليت ونفسها لم يقتض الا وضعا معينا وموضعا معينا وشكلا معينا ويكون
ذلك الاقتضاء دائما لا في وقت دون وقت وفي حال دون حال وقال الشارح الاحتمال
المذكور لا يساعده عليه وضع المقدمتين لانه ينتظم مع كبرى القياس الحقيقي
قياسا هكذا القوة الحيوانية يصدر عنها اشيا مختلفة والطبيعة الواحدة
لا يصدر عنها اشيا مختلفة ينتج ان القوة الحيوانية ليست طبيعة واحدة
وهذه النتيجة مع صغرى القياس هكذا الجسم البسيط له طبيعة واحدة و
ما له قوة حيوانية لا يكون له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون له
قوة حيوانية ويمكن ان يوتى في تركيب القياس كل ما له قوة حيوانية يصدر عنها
اشيا مختلفة ولا شيء مما له طبيعة واحدة يصدر عنه اشيا مختلفة فلا شيء
مما له قوة حيوانية مما له طبيعة واحدة وهي مع قولنا الجسم البسيط ما له طبيعة
واحدة ينتج المط وهذا كلام على سند المنع فلا حاجة اليه فانه لما لم يتوجه المنع
لم يحتج الى دفع السند هكذا سمعنا توجيه هذا المقام من الفضلا اجلة الكتاب
وكلام الامام غير ما فهموه بل ان الشيخ اورد قوله فالجسم البسيط لا يقتضي
الا شيئا غير مختلف على ان يكون لازما عما قبلها والذي قبلها هو ان البسيط
ما له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا يصدر عنها الا شيء غير مختلف
وهذا القدر لا يستلزم الا ان الفعل الذي هو مقتضى الطبيعة الواحدة لا
يكون مختلفا واما ان كل فعل الجسم البسيط غير مختلف فغير لازم لجواز ان يكون
للجسم البسيط قوة حيوانية كما ان له طبيعة واحدة حتى يكون الافعال الصادرة
عن ذلك الجسم بعضها لا يختلف وهي افعال الطبيعة وبعضها يختلف وهي

انفعال القوة الحيوانية فلا يلزم ان لا يقتضي الجسم البسيط الاشياء غير مختلف
فعلى هذا قول الشارح هذا نتيجة لقوليه آه اراد انه نتيجة لهما من غير تغيير فنقض
بان بطلان الاخر وان غير المقدمة الثانية بقوله كل ما له طبيعة واحدة لا يقتضي
الاشياء غير مختلفة فمن ممنوعة وانما يصدق لو لم يكن مع تلك الطبيعة قوة
حيوانية وكذلك المنع على قوله وكل ما له قوة حيوانية لا يكون له طبيعة واحدة
او على السالبة الكلية القائلة لا شيء مما له طبيعة واحدة يصدر عنه اشياء
مختلفة وكلام الامام لم يندفع بما ذكره الشارح لانه لو كان في الجسم البسيط
مع الطبيعة قوة اخرى يخالفها لكان فيهما تركيب قوى وطبايع فلا يكون جسما
بسيطا لانا نقول ليس المراد من انتفاء تركيب القوى والطبايع ان لا يكون في
الجسم طبايع مختلفة حتى لو قدرنا ان يكون في النار طبيعة تقتضي حرارتها
وطبيعة اخرى تقتضي يبوستها واخرى تقتضي خفتها لم يخرجها عن بساطتها
لمساواة اجزائها كلها في جميع تلك الطبايع بل المراد انه لا يكون له اجزاء مختلفة
الطبيعة كما صرح به الشارح ولا محيص عن هذا الاشكال الا باعتبار عموم الافعال
الذاتية في حد الطبيعة على ما مر **قوله** يريد بيان ان الجسم لا يخرج عن موضع
وشكل طبيعيين حاصله ان الجسم اذا خلي وطبعه فهو حاصل في مكان
معين وعلى شكل معين وهذا العارض لا بد له من سبب وذلك السبب ليس الا
طبيعة الجسم فهو مكان طبيعي وشكل طبيعي فان قلت اجزاء العناصر ليست
تقتضي مواضع معينة بل تقع في امكنتها حيث اتفقت فان الجزء الهوائي ربما
يتمكن في حيز من مكان الهواء وربما يقع في آخر اجيب بان المراد الجسم البسيط الكلي
لا اجزاء البسيط فالجسم البسيط الكلي يقتضي موضعا معينا وشكلا معينا
فالمراد بقوله اريد به البسيط والمركب البسيط الكلي والمركب ومما يؤيد هذا
ان الشارح سيصرح بان جزء العنصر ما دام منفصلا عنه لا يكون في المكان
الطبيعي وفيه نظر لان جزء البسيط اذا خلي وطبعه فله مكان معين كما ان
كل البسيط كذلك فكيف صار هذا طبيعيا وذلك ليس بطبيعي ولعله نقول
جزء البسيط لو خلي وطبعه لاتصل بالكل فلا يبقى جزءا فما دام جزءا موجودا
فهو لم يخل وطبعه لكن لا حاجة الى تخصيص الجسم البسيط بالكلي ثم التعبير
بالمركبات الواقعة في امكنة هي اجزاء من مكان الغالب ومن اجزاء اخر مع ان

فشبهها

فشبهها الى جميع تلك الاجزاء على السوية فان قلت قوله اريد به البسيط
والمركب جميعا ينافي قوله الشكل متشابه لان الشكل ليس بمتشابه في جميع
الاجسام المركبة والبسيطة فنقول اعتبار المحل في الاختلاف والتشابه
ليس في جميع الاجسام بل في البسايط فالمراد ان الشيخ اورد مثالين
احدهما مختلفا في البسايط والاخر متشابها فيها ولا ينافي هذا عموم الحكم
بالموضع والشكل وقوله واشترط يدل على انه شرط زايد وليس كذلك لانه
اذا عرض تاثير غريب لم يكن خلي وطباعه فهو عطف تفسيري وجعل الامام
القضية كلية واورد الوضع المعين وقال الامام يورد الموضع اذ ليس لكل
جسم موضع بل كل جسم لو فرض خلوه عن جميع الامور التي لا يجب حصولها
له وجب ان يحصل له وضع معين اعني لا بد ان يكون ذلك الجسم بحيث لو كان
هناك جسم آخر لكان له نسبة الى الاخر بالقرب والبعد منه ولا بد له من شكل
معين اذ لا بد ان يكون له حد واحد كما في الكرة او حدود كثيرة كما في المكعب
وقال الشارح المراد بالوضع على تقدير ان يكون في النسخة جزء المقولة كما حمله
الامام عليه لانه مما يقتضيه التاثير الغريب من الخارج الا ان ذكر الشكل
مغن عن ذكر الوضع ح لان الشكل هيئة الحدود والوضع بذلك المعنى
هيئة الاجزاء فهو عارض للجسم بعد الوضع واقول ان الامام وان حمل الوضع
على المقولة الا انه صرح بارادة الوضع المقدر لا الوضع المحقق ولا شك
ان الوضع المقدر لا يحتاج الى وجود امر في الخارج وايضا السؤال وارد على
الموضع لانه انما يحصل من خارج فانه السطح الباطن الحاوي فوجب ان يكون
مقتضى طباع الجسم واما اغنا ذكر الوضع من ذكر الشكل عن ذكر الوضع
فشيء عجيب لان غايته ان اعتبار الوضع سابق على اعتبار الشكل بل غايته
ان الشكل معلول الوضع لكن ذكر المعلول لم يغن عن ذكر العلة **قوله** ولكان
الطباع مبدأ لهما ولوجوبهما لزال عنه نزاع انهما غير ممتنع ظ فان المبدأ
هو العلة الفاعلية والفاعل لا يستلزم المعلول لاحتمال التخلف لوجود
مانع او عدم شرط نعم لو اريد بالمبدأ العلة التامة ظهر الفرق فان العلة
التامة للاستيجاب والاستحقاق ولا يستلزم الاستحقاق الا الاثر والعلة
التامة للشيء لا يتخلف عنه لكنهم لا يكادون يطلقون المبدأ على العلة التامة

كما صرح به في تعريف الطبيعة والاولى ان يقول لو قال مبدأ ذلك ومبدأ وجوبه لاحتمل
ان يسبق الى الوهم امتناع تخلفه لا انه عنه بخلاف مبدأ الاستيجاب **قوله** اعلم
ان الجسم اما بسيط البسيط لا يمكن ان يقتضي الا مكانا واحدا لما مضى من ان البسيط واما مركب وهو
له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا تقتضي شيئا مختلفا واما جزء البسيط
فمكانه جزء مكان الكل وهذا انما يستقيم لو كان المكان هو البعد المفطور او
الخلاء وان كان المراد به السطح الباطن فجزء مكان الجزء هو جزء مكان الكل لا في
جميع الصور فان شيئا من مكان التدوير الذي هو جزء الفلك ليس من مكان
الفلك اصلا والابداع يقال بالاشتراك على ايجاد لا يكون مسبوقا بزمان وهو
مقابل للاحداث وعلى ما يقابل التكوين والاحداث معا فان الايجاد اما ان يكون
مسبوقا بمادة او بزمان او لا يكون فان لم يكن مسبوقا فهو الابداع وان كان مسبوقا
بزمان فهو الاحداث والا فهو التكوين فالاحداث ايجاد مسبوق بمادة وزمان
كالاجسام المحدثة والتكوين ايجاد مسبوق بمادة دون زمان كالافلاك
المكونة وليس هنا قسم آخر وهو ايجاد مسبوق بزمان دون مادة لان كل محدث
فهو مسبوق بمادة وبزمان وقوله يقتضي وجود الخلاء لاستحالة الابداع فيه نظر اما
اولا فلان المركب ان كان افراده محدثة الا ان مطلق المركب قديم فلا دوران لا
يوجد في ذلك المكان مركب ما واما ثانيا فلم لا يجوز ان يكون في ذلك المكان بسيط
قسرا ولو كان القاسر ضرورة الخلاء وقوله لوجب خلو مكانه الاول ثم وانما
يخلو لو لم يتخلل الجسم الذي في حواليه واما ان مكان المركب ما يقتضيه غالب
اجزائه على الاطلاق او بحسب المكان فهو ثم ايضا لجواز ان يكون الصورة النوعية
التي للمركب مقتضية لحصوله في مكان المغلوب فربما يفيد الصورة النوعية
ثقلا عظيما كما ان ثقل الذهب ليس كثقل الاجزاء الارضية بل هو مستفاد
من الصورة النوعية واما مكان القسم الثالث فما اتفق وجوده فيه لانه
اذا لم يغلب شيء من الاجزاء اصلا كانت نسبة جميع الامكنة اليه واحدة
فلا ينتقل الى شيء منها بل يبقى حيث وجد وفي احدى النسخ اذا تساوت
المجاذبات عنه بالجيم وح يكون الضمير في عنه راجعا الى المكان الذي
اتفق وجوده فيه ومعناه ان جذبات العناصر الكلية اياه متساوية
كتساوي جذبات القطع المغناطيسية للصنم وهذا مجرد تخيل لان
هناك

هناك جذبا محققا لما ثبت ان حصول الجسم في المكان بحسب استحقاق
طبيعي وفي بعض النسخ اذا تساوت المحاذيات عنه بالحاء فلا يعود الضمير الى
المكان اذ لا معنى له بل الى المركب يعني ان محاذيات اجزاء المركب متساوية
فلا بد ان يتوقف لا عنه لان المركب منشأ المحاذيات لان المحاذيات متجاورة
عن المركب **قوله** شرع في الشكل المدعى ان شكل البسيط مستدير لان
الشكل يقتضي طبيعة الاجسام والطبيعة في الجسم البسيط واحدة و
تاثير الفاعل الواحد في المادة الواحدة لا يكون الا متشابها فيكون شكله
مستديرا لان شكل المضلع مختلف يكون جانب منه سطحا وآخر خطا وآخر
نقطة وفيه نظر لانا لا نسلم ان تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا بد ان
يكون متشابها ولا يجوز ان يكون لجهات واعتبارات يصدر عنها في مادة واحدة
بحسبها افعال مختلفة وما ثبت ان الواحد من حيث انه واحد لا يصدر عنه الا واحد
ثم انه اورد على الدليل معارضة ونقضا اما المعارضة فاليها اشار بقوله فان
قيل ان كانت الاماكن المختلفة فتقريرها ان البسايط لا يجوز ان تشترك في الشكل
المستدير لان اشتراكها في الشكل يستلزم اتحادها في الطبيعة كما ان اختلافها
في المكان يستلزم اختلافها في الطبيعة واجاب بان اختلاف المعلولات يوجب
اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات فلا يستلزم اتحاد العلة فان تناهي اللوازم
يستلزم تناهي الملزومات بدون العكس فان قيل الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم
الاشتراك في العلة فبالطريق الاولى ان لا يستلزم اختلاف العلة فح امكن استناد
الشكل الى الجسمية المشتركة كما امكن استناده الى الطبايع المختلفة لكن ذهبتم
في الفصل السابق الى ان الشكل طبيعي اجاب بان عروض الاشكال المعينة باعتبار
عروض المقادير وعروض المقادير مستند الى الطبايع فلا بد من استناد الاشكال
اليها نعم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل
المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصية الجسم اعني الصورة النوعية
واما النقض فاشار اليه بقوله ولقائل ان يقول فتحريره ان اجزاء الارض بسيطة
وهي ليست مستديرة الشكل والجواب ان شكل اجزاء الارض ليس شكلا طبيعيا
بل قسريا والكلام في الاشكال الطبيعية فان قلت لو كان شكلها بالقسر فاذا خليت
وطبيعتها وجب ان يعود الى الاستدارة اجاب بان يبوستها مانعة من العود

فان قلت لو كانت اليبوسة مانعة عن حصول الاستدارة وهي من مقتضيات
الاجزاء الارضية فيلزم ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من
حصوله ومن البين استحالته ذلك الجواب المنع بالعرض وهو جايز قوله
واعترض الفاضل الشارح الخ اعترض الامام على الدليل المذكور بطريقين الاول
انا لا نسلم ان الشكل مقتضى طبيعة الجسم فان الفلك عندكم لا يقتضي وضعا معينا
مع انه لا يخلو عن وضع معين فلم لا يجوز ان لا يقتضي الجسم شكلا معينا ووضعا
معينا مع امتناع خلوه عنهما والجواب ان كل جسم اذا خلي وطبعه يعلم بالضرورة
ان له مكانا معينا وشكلا معينا فيكون المكان المعين والشكل المعين من
مقتضى طبيعة الجسم بخلاف الفلك فانه لو خلي وطبعه لا يلزم ان يكون له
وضع لان الوضع له بالنسبة الى غيره وفيه نظر لان لزوم الوضع والشكل
المعين ايضا ليس من طبيعة الجسم اما الشكل فلان لزومه للجسم موقوف على
نهاية ابعاده ولا شك ان الجسم لا يقتضي من حيث طبيعته ان يكون متناهيا
وما يعرض الشيء بواسطة ليست هي بالذات لا يكون عروضه بالذات واما
المكان فلانه لما كان هو السطح الباطن الحاوي فما لم يلاحظ حاويه لا يقتضي
بان له مكانا فيجوز النظر الى طبيعة الجسم لا يقتضي له المكان وهذا قدمه
مرة الطريق الثاني النقض بالفلك فانه بسيط مع ان له اشكالا مختلفة اما اولا
فلانه ربما ينقسم الى الخارج المركز والمتمم وللخارج المركز شكل ولكل من المتممين
شكل مخالف له واما ثانيا فلانه يشتمل على نقرة فيها تدوير او كوكب وللفلك
شكل وللنقرة شكل آخر وللتدوير او الكوكب شكل آخر مخالف له فهذه
الاشكال المختلفة اما ان يكون قسرية وهو لا يجوز ولا ان يكون شكل شيء
من احوال الفلك بالقسر اذ لا قاسر هناك ولان القاسر دايم والا لزم التعطيل
في الوجود واما ان يكون طبيعية فيلزم اختلاف فعال طبيعة واحدة فان قلت
لا اختلاف في الشكل فان جميع اشكال الخارج والمتممات وجميع اشكال
التداوير والنقرة والفلك مستديرة غاية ما في الباب بعد ما لا اشكال
المستديرة ولا يحذور فيه فنقول الدليل هو ان تاثير الطبيعة الواحدة
في المادة الواحدة لا تختلف فلو صح هذا الدليل يوجب ان لا يختلف اشكال
البسيط وان كانت مستديرة وقوله متممات الافلاك والنقرة مخالفة لكل تقتضيه

الاستدارة

الاستدارة ليس معناه ان اشكالها غير مستديرة فانه ظاهر البطلان بل معناه
ان اشكالها مخالفة لمقتضى استدارة الفلك اي الشكل المستدير الذي
للفلك والجواب ان اختلاف الاشكال في الفلك ليس من صورة واحدة بل
من اختلاف الصور والفعل كما يختلف باختلاف القوابل يختلف باختلاف
الفواعل وقد حصل للفلك صورة نوعية يقتضي كرية شكله لكن اتصل به
صورة اخرى اي قرنت منه كرة اخرى هي خارج المركز او التدوير او الكوكب
فحصل له اشكال مختلفة فان قلت حلول الصور المختلفة لا بد ان يكون لاختلاف
المواد ولاختلاف استعدادات مادة وذلك غير متصور في الفلك اجاب
بمنع الحصر فان من الجائز ان يتصل صور كمالية ببعض البسايط في الفطرة
الاولى لاسباب يعود الى العقول الفعالة كما جاز اتصالها ببعض المركبات
لامور يعود الى القوابل في الفطرة الثانية والصور الكمالية هي التي لا يفارق
الحيوانية اما لانها لا يفارق اصلا كالصورة الفلكية او لانها يفارق بلا بدل
كالصورة الحيوانية فليست اذا فارقت خلت بدون الحيوان صورة اخرى
نوعية بل انحل التركيب وكذلك النبات والصورة المعقبة للبدل كالصورة
المنوية بقي ههنا اشكالان احدهما ان الصورة النوعية الاولى لما كانت
صورة الفلك الكلي فلا بد ان يسري في جميع اجزائه واما الصورة الاخرى
فلانها صورة الخارج يختص به فيكون فيه الصورتان النوعيتان وهو قح
وجوابه المنع عن استحالة ذلك فان جميع صور العناصر في المركب باقية وحصل
فيها صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في
كل عنصر صورتان نوعيتان والاخر انه لو كان في الفلك صورتان لكان فيه
تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا وجوابه ان معنى تركيب الصور والقوى
ان يكون لجزء الجسم قوة ولجزء آخر قوة اخرى حتى اذا كان الجسم مركبا
من جزئين كان فيه تركيب قوتين وههنا تعلق بالخارج قوة ليست في المتممين
الا انه لا قوة فيهما ليست في الخارج فلا يكون في الفلك تركيب قوى والآخر
ان الجواب عن النقض لا بد ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل وهو ليس
كذلك لانه اذا جوز في الفلك ان يتصل به صور مختلفة هي مبادي اشكال مختلفة
فلم لا يجوز في البسايط حتى يكون صورها مبادي الافعال المختلفة فلا يلزم ان

يكون شكلها مستديرا اوجوابه ان كل صورة تفرض في البسيط قوة واحدة
تؤثر في مادة واحدة فلا يختلف تاثيرها فلا يقتضي الا الشكل المستدير
والاخرانه الصورة التي تتعلق بمجموع الفلك وبنوعه سارية في جميع
اجزاء الفلك والمتممات افرادا من نوع الفلك لان صورة الخارج والمتمم النوع
صورة الفلك الكلي النوعية كما نص عليه بقوله مع بقاء الصورة النوعية
الاولى فيلزم تعدد افراد المبدع وقد صرحوا بوجوب انحصار المبدع في شخص
فان قلت هذا السوال لا يرد في الخارج لان نوعيته لم يتحقق بمجرد صورة
الفلك بل فيه صورة اخرى وح يتوقف نوعيته على الصورتين لا محالة فنقول
نوعية الخارج ان لم يتوقف على الصورة الاخرى فهو فرد آخر وان توقف
كان الخارج مخالفا في الطبيعة للفلك فلا يكون الفلك بسيطا ولو كان يمنع
بساطة الفلك الكلي بها الحاجة الى جميع الصورتين في الخارج والتدوير
واعلم ان الامام قرر هذا النقض بوجه آخر وهو ان متمم الخارج مختلف
الثخن فهذا الاختلاف ليس بقسري عندهم بل طبيعي فيختلف فعل طبيعة الفلك
في المقعر فلم لا يجوز اختلاف فعلها في الشكل وايضا الفلك الحوى له نقرة
يركز فيها الكوكب وتلك النقرة في جانب من الفلك دون جانب فلم فعلت طبيعة
الفلك في مادته فعلا متشابها ولعل الشعير هذا التقرير الى اختلاف الاشكال
لان الفعل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان
يكون من نوع واحد واختلاف الثخن والنقرة في الفلك مما يصح فعل الطبيعة
عن ان يكون نوعا واحدا بخلاف ما اذا اشتمل الشكل على الخط والسطح و
الطريق الثالث النقض بالقوة المصورة فانها قوة طبيعية مبدأ الاشكال
الاعضاء عندهم فهي اما ان يكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة
فمحلها ان كان بسيطا فيلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان كان
مركبا كان الحيوان كرات بعدد البسايط وان كانت مركبة فاما ان يكون
تلك القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون
في محل واحد فان لم يكن البعض مانعا للبعض عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان
كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع الاجسام ما يمنعها من
ذلك والجواب انا لا نم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركبا

يلزم

يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها
في واحد واحد وكذلك لا نم انها اذا كانت مركبة فعلت في مركب يلزم ان يكون
الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب فعل واحدة
واحدة في واحد واحد وذلك مم قوله **يريد اثبات الميل** وهو الذي يسميه
المتكلمون اعتمادا فالاعتماد عندهم الميل اما الى الفوق وهو الخفة او الى السفل
وهو الثقل ومحرك الجسم انما يحرك الجسم بتوسطه حتى ان كانت الطبيعة يحرك
جسمها يحدث اولا الميل الى الحركة ثم يصدر عنها الحركة بواسطته والقاسر
فيحركه انا نعلم بالضرورة ان الرامي يحدث حالة في السهم يتحرك بحسبها وبسبب
احتياج الحركة الى الميل ان الحركة مختلفة بالشدة والضعف والطبيعة لا يختلف
بهما وح لا يكون اختلاف الحركة من الطبيعة بالذات بل بتوسط امر يقبل الشدة
والضعف فههنا مقدمات ثلث اما ان الحركة تقبل الشدة والضعف فلان
كل حركة انما يقع في زمان يمكن ان يتصور وقوعها في زمان اقل فيكون اسرع
او في زمان اكثر فيكون ابطأ فهو لا يخرج عن حد من السرعة والبطوء والسرعة والبطوء
يقبلان الشدة والضعف لان اي حد من السرعة يفرض فقد يتوهم حد آخر اسرع
منه وحد آخر ابطأ منه وقوله هو شئ واحد بالذات معناه ان الحد الذي
هو السرعة عين الحد الذي هو البطوء وانما صار ذلك سرعة بالاضافة الى حركة
وبطوءا بالقياس الى حركة اخرى واعترض بان الحد الذي هو سرعة وبطوء انما
ليس الا هو نوع من السرعة والبطوء وليس هو بقابل للشدة والضعف وانما
لهما مطلق السرعة والبطوء فكيف قال وهو كيفية تقبل الشدة والضعف
وايضا انواع الكيف اربعة والسرعة والبطوء ليستا من الكيفيات المحسوسة
لان المحسوس بالذات هو الاضواء والالوان وليست السرعة والبطوء منهما بل
الحركة بعينها لا يحس بها ولا من الكيفيات المختصة بالكميات لان الحركة ليست
بكم ولا من الكيفيات النفسانية والاستعدادية وذلك ظ بل السرعة والبطوء
اضافتان عارضتان للحركة لا انهما كيفيتان يعرض لهما الاضافة واجيب
بان هاتين القضيتين اللتين ورد الاعتراض عليهما مستدركتان لا
حاجة اليهما في البيان واما ان الطبيعة لا يقبل الشدة والضعف فلانها
جوهر وسيتضح ان الجوهر لا يقبل الاشتداد والضعف واما انه يلزم من

هاتين المقدمتين استناد الحركة الى الطبيعة بتوسط الميل فلان الطبيعة
لما لم يكن قابلة للشدة والضعف كان نسبتها الى جميع الحركات على السوية فصدور
حركة معينة منها الميل اولى من صدور حركة اخرى فلا بد من امر يتوسط بين
الطبيعة والحركة يقبل الشدة والضعف وهو الميل فانه يختلف بحسب اختلاف
احوال الجسم في المقدار فان الجسم الكبير يكون الميل فيه اكثر من الجسم الصغير او في
التخلخل والتكاثف كما ان شبرا من الحديد يكون الميل فيه اكثر من الميل في شبر من
الماء او في الاندماج والانتفاش كشبر من الحجر يكون فيه الميل اكثر من الميل في شبر من
العهن المنفوش واما بحسب اختلاف امور خارجة عن الجسم كرقة الماء وغلظه
فان قيل السبب الذي استند اليه الميل اما ان يكون قابلا للشدة والضعف
اولا فان لم يقبلهما امكن استناد ما يقبلهما الى غير القابل فلم لا يجوز استناد
الحركة الى الطبيعة بالذات وان قبل الشدة والضعف فلا بد له من سبب آخر فاما
ان ينتهي الى غير قابل الشدة والضعف او يتسلسل وبعبارة اخرى لو لم يجز استناد الحركة
الى الطبيعة بالذات لانها قابلة للشدة والضعف لم يجز ايضا استناد الميل الى
الطبيعة بالذات لكونه قابلا لهما فلا بد من ميل آخر لانا نقول اصل الميل من الطبيعة
واما اشتداده وضعفه فبحسب اختلاف الاحوال الداخلة والخارجة لانا
نقول فلم لا يجوز ان يكون كذلك في الحركة ثم ان وقعت المساعدة على انه لا بد من
امر متوسط فلا نم انه هو الميل فلم قلتم انه كذلك فنقول الميل المقصود من هذا الكلام
اثبات الميل فان الميل بديهي الوجود محسوس ومن البين الواضح ان له دخلا في
الحركة فان ملاحظ الميل في الزق المنفوخ المسكن تحت الماء وفي الحجر المسكن
ونعلم بالضرورة انه يقتضي صعود الزق ونزول الحجر ولهذا عنون الفصل بالتنبيه
بل المراد ان يبين لم احتاج الطبيعة في تحريك الجسم الى الميل وما الحكمة في ذلك
وقد اشار اليه في اول الكلام بقوله وسبب احتياجه الى ذلك غاية توجيهه
ان الطبيعة قار الذات غير قابلة للشدة والضعف والحركة غير قار الذات و
قابلة للشدة والضعف ومن قواعدهم المشهورة ان العلة لا بد ان يناسب
المعلول فلما كانت الطبيعة في غاية البعد من الحركة لم يمكن ان يصدر عنها
الحركة بالذات فاقتضت وكان الميل وهو قار الذات قابل للشدة والضعف
فناسب الحركة من جهة اختلافه بالشدة والضعف وناسب الطبيعة من جهة

انه قار الذات

انه قار الذات فامكن ان يصدر الحركة عن الطبيعة بتوسطه لهذا مجرد
بيان مناسبة قوله وهذا الامر محسوس في الحركة الآتية الميل محسوس
في حال الحركة وحال عدمها اما في حال الحركة فكما اذا تحرك الحجر الى السفل
ولاقاه اليد في مسافة حركته فلا شك ان الحجر يؤثر في اليد وليس ذلك
التاثير بمجرد ملاقات الحجر لليد اذ لا معنى لملاقات الحجر اليد الا اتصال سطحه
الظاهر بسطح اليد الظاهر ومن البين ان مجرد اتصال السطحين لا يؤثر في اليد
وكذلك اذا وقع الحجر على شيء وكسره فليس الكسر بمجرد اتصال السطحين بل
بحسب ثقل الحجر فان المؤثر والكاسر ليس سطح الحجر ولا حركته بل شيء آخر فهو
الميل والى ذلك اشار بقوله ويحس به المانع واما في حال عدم الحركة
فكما يجده الانسان من الزق المنفوخ والحجر المسكن واليه اشار بقوله
وان تمكن من المنع لا من الميل اذا احس به عند التمكن من منع الجسم من
الحركة يكون محسوسا حال عدم الحركة واما الرواية الاولى وان يتمكن
من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه فليس فيها اشارة الى ذلك لان غاية
ما فيها انه اذا ضعف الميل في الجسم تمكن المانع من منع الحركة واما الاحساس
بالميل في هذه الحالة فلا دلالة للكلام عليه فلهذا خص الشارح الاشارة
الى الاحساس بالميل عند عدم الحركة بالرواية الثانية وقوله الا فيما
يضعف ذلك فيه على الرواية الاولى استثناء من قوله وان يتمكن من المنع
وعلى الرواية الثانية من قوله ويحس به المانع وتقدير الكلام ح ان المانع
يحس بالميل مطلقا سواء تمكن من المنع او لم يتمكن الا فيما يضعف الميل فيه فانه
اذا كان الميل في الجسم في غاية الضعف فربما يفوت من الحس ادراكه فان
قلت لما ثبت ان الميل موجود حال الحركة وحال عدمها فلا يكون آلة للطبيعة
في الحركة فقط بل وفي السكون ايضا فنقول من احس بالميل حال عدم الحركة علم
بالضرورة انه مقتض للحركة ولا معنى لكونه آلة للحركة الا هذا المقدار
لما كان الميل هو السبب القريب للميل لما كان سببا قريبا للحركة بوجه
ما وهو كونه آلة انقسم بانقسام الحركة فكما ان الحركة ينقسم الى الحركة
الذاتية والحركة القسرية والحركة الذاتية ينقسم الى الحركة الطبيعية
والحركة النفسانية كذلك الميل ينقسم الى ذاتي وقسري والميل الذاتي

الى النفسانى والطبيعى اما الميل الطبيعى فكميل الحجر عند هبوطه الى آخر الامثلة **قوله** ولما كان الميل هو السبب القريب لاشك انه ممتنع ان يتحرك جسم واحد حركتين مختلفتين بالذات لان كل حركة توجها آخر فالحركات المختلفة متنافية وتنافى المعلولات يستلزم تنافى العلل فح يمتنع ان يجتمع فى جسم واحد ميلان الى جهتين مختلفتين لان كل واحد منهما يقتضى ابتداع الجسم الى جهة ويلزم من ذلك توجهه الى جهتين دفعة واحدة وهو مح ثم كان سائل يقول الجسم اذا تحرك بالقسر الى خلاف جهته فلا شك ان فيه ميلا قسريا الى جهة حركة القسر وفيه ميل طبيعى الى جهة حركته الطبيعية فقد اجتمع فيه ميلان مختلفان فاجاب بان القاسر اذا قسر جسما لم يصر طبيعته مقهورة بالقياس الى القاسر لم يتحرك بالقسر واذا صارت مقهورة حدث فيه ميل قسرى وانعدم الميل الطبيعى وتحرك الجسم الى جهة القسر ثم ياخذ الميل القسرى فى التناقص والضعف بحسب معاوقة الطبيعة وما فيه الحركة من الملأ وامور آخر ككبر المقدار الى ان يعادل الطبيعة الميل القسرى وح ينعدم الميل القسرى فهناك يسكن الجسم زمانا لوجوب تخلل السكون بين الحركتين الصاعدة والهابطة ثم يحدث الميل الطبيعى ضعيفا ويزداد قوته الى ان ينتهى الى موضعه الطبيعى فان قلت سكون الجسم ليس بلازم وانما يلزم لو لم يكن المعادلة بين الطبيعة والميل القسرى آنية وانها اذا وقعت فى آن لايلزم سكون قطعا فنقول سيثبت هذا ببرهان فى النمط السادس قيل لاشك ان الجسم اذا تصاعد بالقسر حدث فيه ميل شديد فاذا اخذ فى الضعف ينتفى نوع منه ويوجد نوع اضعف الى ان يبلغ الغاية ثم يوجد الميل الطبيعى نوعا بعد نوع فهل هذه الانواع صادرة عن القاسر والطبيعة او عن الفاعل الفياض اجيب بان التحقيق يقتضى ان يكون انواع الميول القسرية صادرة عن الفياض الا انه قد يطلق على المعد لتمام انه فاعل فلما كان القاسر اعد الجسم لحدوث الميل اعدادا تاما يقال ان القاسر احدث فيه الميل واما انواع الميول الطبيعية فمن الطبيعة وذلك وشبه التقاوم المذكور بين قوة الطبيعة والميل القسرى بالتقاوم بين البرودة الطبيعيه والحرارة العرضية فى الماء ووجه الشبه ان احدهما انهما كما لا يجتمع

فى الماء

فى الماء حرارة وبرودة الخ وثانيهما انه كما كان فعل الطبيعة المائية الخ **قوله** كما يقولون لولا اجتماع الميلين الخ من جوز اجتماع ميلين مختلفين فى جسم واحد احتج بوجهين الاول ان الحجرين المتساويين اذا رمى احدهما قوى والاخر ضعيف كان صعود الحجر الذى رماه القوى اسرع من صعود الاخر فلو انعدم الميل الطبيعى بحدوث الميل القسرى فلا معاوقة للميل القسرى فى الحجرين فيلزم ان يتحركا حركة متساوية والجواب ان المعاوق هو مبدأ الميل الطبيعى وهو الطبيعة لا الميل الطبيعى ولهذا يتحرك الجسم الكبير بالحركة القسرية اقل من الصغير لان مبدأ الميل هنا اكثر لا ان الميل اكثر وايضا المعاوق الخارجى قائم والميل فى احد الحجرين ضعيف فجاز ان يعوقه عن الحركة بخلاف الحجر الاخر الثانى اذا جذب جاذبان طرفى حبل بقوتين متساويتين فلا شك ان ذلك الحبل لا يختلف وضعه فلا يتقدم ولا يتاخر اصلا فلولا اجتماع الميلين المتساويين فيه لما تقاوما والجواب ان عدم اختلاف الوضع لا لاجتماع الميلين بل لانتفاء الميلين فان كل واحدة من القوتين لو انفردت لاحدثت فى الحبل ميلا واذا اجتمعا انتفى الميلان فلا يتحرك الحبل اصلا **قوله** فاذا كان الجسم الطبيعى فى حيزه الطبيعى لم يكن له وهو فيه ميل لان ذلك الميل اما ان يكون الى الحيز الطبيعى او عنه والاول ظاهر البطلان لان الميل الى الحيز الطبيعى طلبه وطلب الحاصل محال واما الثانى فكذلك الا ان البطلان بالطبع مهروب عنه بالطبع وفى نقل جواب الامام سهو فانه قال الحجر انما يكون فى موضعه الطبيعى لو كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم وهذا هو جواب الشيخ وجملة الكلام ههنا ان المكان الطبيعى للارض ليس معناه ان يكون داخل الماء والهواء فقط بل معناه ان يكون داخل الماء والهواء بحيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم ومركز الثقل هو الحد المتقل عليه لم يترجح جانب من الجسم على جانب آخر ولا شك ان بعض الارض المنفصل عنه ليس فى داخل الماء والهواء بهذه الحيثية حتى يكون مكانه جزء مكان الكل بخلاف ما اذا كان متصلا **قوله** فكانت الحركة بالميل القسرى قال الامام دل هذا الكلام على جواز اجتماع الميلين المختلفين فى الجسم الواحد لان البطوء فى الحركة القسرية اذا كان بسبب الميل الطبيعى جامعته لا محالة لكن المراد مبدأ الميل الطبيعى على ما قرره الشيخ **قوله**

يرين بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخ من مبدا ميل ما بالطبع قدم على الخوض في بيان البرهان ابحاثا اربعة البحث الاول لكل حركة قلها ثلثة اشيا زمان ومسافة وحد من السرعة والبطوء وكل حركتين متفقتين في واحد من هذه الامور فلو اختلفا في الامر الثاني اختلفا في الامر الثالث على التناسب اى يكون النسبة بين المختلفتين في الامر الثالث كالنسبة بين المختلفتين في الامر الثاني سوا كانت الحركتان من جسم واحد او من جسمين فقوله اذا اتفق كل واحد من هذه الامور واختلف الباقيان ليس بصواب لان اتفاق كل واحد مع اختلاف الباقيان متناقض والصواب اتفاق واحد واختلاف الباقيين واذا اختلف الباقيان فرض التناسب واجب تيقن فقد في قوله فقد يعرض للتحقيق وهو كثيرا لوقوع في كلام القوم وبيان ذلك ان الحركتين اذا اتفقتا في واحد من تلك الاشيا و اختلفا في الباقيين فاما ان يكونا متفقتين في السرعة والبطوء مختلفتين في الباقيين واما ان يكونا متفقتين في المسافة مختلفتين في الباقيين او يكونا متفقتين في الزمان دون الباقيين فان اتفقتا في السرعة والبطوء واختلفتا في الباقيين كانت لاحدى الحركتين مسافة طويلة وزمان طويل وللاخرى مسافة قصيرة وزمان قصير فنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة كنسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير لان تلك الحركة كلما كان زمانها اطول كانت مسافتها اطول وكلما كان اقصر كانت مسافتها اقصر وان اتفقتا في المسافة واختلفتا في الباقيين فاحدى الحركتين سريعة والاخرى بطيئة وكلما كانت الحركة اسرع كان الزمان اقصر وكلما كان ابطا كان الزمان اطول فقصر الزمان بازاء السرعة وطوله بازاء البطوء فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة كنسبة الزمان الطويل القصير الى الزمان الطويل لان النسبة هي نسبة احد المقدارين المتجانسين الى الاخر والحركة كم بالعرض اما بحسب كمية المسافة او كمية الزمان ولما فرض اتفاق الحركتين في كمية المسافة فاختلاف الحركتين في تناسبهما انما يكون بحسب كمية الزمان لان كمية الحركة السريعة هي الزمان القصير وكمية الحركة البطيئة هي الزمان الطويل فنسبة الحركة السريعة الى

البطيئة

البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وان اتفقتا في الزمان واختلفتا في الباقيين فللحركة السريعة مسافة طويلة وللحركة البطيئة مسافة قصيرة لانه اذا اتحد الزمان فكلما كانت الحركة اسرع كانت المسافة اطول قطعا وكمية الحركة المختلفة هي كمية المسافة فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وقد ظهر من هذا ان طول المسافة وقصر الزمان بازاء السرعة وقصر المسافة وطول الزمان بازاء البطوء وقوله المتحرك في الاقسام الثلثة اعم من ان يكون واحدا او متعددا وان وهم الوحدة لان مقدمة البرهان ما اذا كانت الحركتان من جسمين البحث الثاني الحركة لا تقتضي الزمان والمسافة بنفسها بل بحسب السرعة والبطوء لانها لا تنفك عن السرعة والبطوء فهي مجردة عن السرعة والبطوء غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا في الخارج فالمستدعي للزمان هو الحركة مع حد من السرعة والبطوء وفيه نظر من وجهين اما اولا فلانه لو صح ذلك لزم ان لا يقتضي شيئا بحسب نفسه لان كل شي يفرض فهو لا يخ عن احد النقيضين اى النقيضين كان فاذا فرض عنهما غير موجود بل كل شي فرض فله لازم لا يكون وحده موجودا بدون اللازم وما لا وجود له لا يستدعي شيئا فلا بد ان يكون لاحد النقيضين او اللازم دخل في اقتضا الشي واما ثانيا فلان المراد بالافراد اما الماهية لا بشرط شي فلانم انها غير موجودة واما الماهية بشرط لا شي ثم انها ليست موجودة لكن لا يلزم ان يكون للسرعة والبطوء دخل في اقتضا الحركة ويمكن التفصي عن النظرين بان يقال ليس المط ان للسرعة والبطوء دخلا في اقتضا الزمان بل ان الحركة لا تقتضي الزمان الا مع وصف السرعة والبطوء لا بد فان الحركة لا تقتضي الزمان الا اذا وجدت في الخارج ولا يوجد في الخارج الا اذا كانت سريعة او بطيئة وهذا القدر كاف في تقرير البرهان البحث الثالث اختلاف السرعة والبطوء في الحركات النفسانية يكون بحسب اختلاف التخيل والارادة حتى ان النفس ان تخيل حركة سريعة ينبعث منه ميل يحدث بسببه تلك الحركة السريعة وان تخيل حركة بطيئة ينبعث منه ميلها واما ان كانت طبيعية او قسرية فاختلاف الحركة سرعة وبطوا ليس من الطبيعة اذ لا تفاوت فيها ولا تشعور لها

ولا من القاسر لان المفروض على اتم الاحوال بل لان المفروض تحريكه بقوة واحدة
فان قلت سيقرر في الخط الرابع ان للطبيعة شعورا فسلب الشعور عنها
ينافيه فنقول المراد الشعور الموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة وان قرر
ان لها شعورا لكن تحريكها بطريق الايجاب لا بالاختيار ضرورة ان الحجر لا
يمكن ان لا يتحرك الى اسفل ولا يتصور ان يختلف اقتضاؤها وانما يكون الاختلاف في
السرعة والبطؤ في الحركات الطبيعية والقسرية من المعاوق لان الطبيعة
والقاسر لا يقتضيان بالذات الا الحصول في المكان الطبيعي والقسري لكن لما
كان خارجا عنهما فالحصول فيهما لا يكون الا بالحركة فهما لا يقتضيان الحركة
الا لاقتضائهما الحصول في المكان الطبيعي والقسري فلولا معاوقة عنهما لكانت
الحركة واقعة لا في زمان لو امكن فلا يختلف بالسرعة والبطؤ فلا حركة ولما كان
المعاوق قسمين اما داخليا او خارجيا والمعاوق الداخلي يمتنع ان يوجد في
الحركة الطبيعية فلا يمكن ان يستدل باختلاف الحركة الطبيعية على المعاوق
الداخلي بل يستدل باختلافها على المعاوق الخارجي ويستدل على الداخلي
باختلاف الحركة القسرية البحث الرابع المشار اليه بقوله ووجه الاستدلال
قد ثبت ان الحركة لا يوجد في الخارج الا سريعة او بطيئة ولا يوجد سريعة او
بطيئة الا بحسب المعاوقة ولما كان الاختلاف في السرعة والبطؤ لاجل اختلاف
المعاوقة كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والمعاوقة الكثيرة بازاء البطؤ
فيكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة
الى الحركة البطيئة وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة
الحركة البطيئة الى الحركة السريعة وايضا نسبة المعاوقة الى المعاوقة في
القلة والكثرة نسبة المسافة الى المسافة على التكافؤ اى على ان يكون
القلة في المسافة بازاء الكثرة في المعاوقة والكثرة بازاء القلة حتى يكون
نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة الى
المسافة القصيرة لانه قد تقرر ان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة
نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة وان نسبة الحركة السريعة الى
الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة اذ عند اتحاد
الزمان يكون طول المسافة بازاء السرعة وقصرها بازاء البطؤ فيكون نسبة

المعاوقة

المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة
القصيرة وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة
المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة اما اولا فلانه عكس تلك النسبة
واما ثانيا فلان نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة
الحركة البطيئة الى الحركة السريعة ونسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة
نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة كما ذكر وايضا نسبة المعاوقة
الى المعاوقة في القلة والكثرة نسبة الزمان الى الزمان في القلة والكثرة
على التساوي حتى ان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة
الزمان القصير الى الطويل لان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة
نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة ونسبة الحركة السريعة الى الحركة
البطيئة نسبة زمان القصير الى الزمان الطويل اذ عند اتحاد المسافة يكون
قصر الزمان بازاء السرعة وطوله بازاء البطؤ وكذلك نسبة المعاوقة
الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير بالوجهين
المذكورين في المسافة فهذه ست مقدمات في هذا البحث وفي مقدمتي المسافة
نظر لان نسبة المعاوقة القليلة اذا كانت بالنصف كيف يكون نسبة المسافة
الطويلة ونسبة المعاوقة الكثيرة اذا كانت بالضعف كيف يكون نسبة المسافة
القصيرة ومن الفضلاء من سمعته يقول النسبة على عكس ما ذكر فانه اذا رمى
واحد بقوة واحدة حجرين مختلفين بالعظم والصغر فلا شك ان الحجر العظيم
لكثرة المعاوقة فيه يقطع مسافة قصيرة والحجر الصغير لقلة المعاوقة فيه
يقطع مسافة طويلة فنسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة
المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة حتى لو كانت المعاوقة الكثيرة
ضعف المعاوقة القليلة كانت المسافة الطويلة ضعف القصيرة وعلى هذا
وكذا نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة القصيرة
الى المسافة الطويلة فلو كانت الاولى بالنصف كانت الثانية بالنصف وهكذا
وح لا بد من القدح في احدى مقدمتي الدليل فكان في المقدمة الثانية قدحا
قوله اذا ثبت ذلك فلنفرض بعد تقديم الابحاث سلك في اثبات الدعوى
طريقين طريقا يعم المعاوقة الخارجية وهي الملاء والداخلية وهي الميل وطريقا

يخص الميل اما العام فهو انا نفرض جسما عديم المعاوقة يتحرك في مسافة فاما
ان يكون حركته لا في زمان وهو محال او في زمان فلنفرض جسما آخر مع معاوقة
يتحرك في تلك المسافة فيكون حركته في زمان اطول لان الحركة اذا كانت مع المعاوقة
يكون ابطأ من الحركة لا مع المعاوقة وقد تقرر في البحث الاول ان الحركتين اذا
اتفقتا في المسافة واختلفتا في السرعة والبطوء اختلفتا في الزمان اي ضرورة
يكون طول الزمان بازاء البطوء ولا شك في ان بين الزمانين نسبة فلنفرض
جسما ثالثا له معاوقة اقل من الاول على نسبة الزمانين اي يكون نسبة
معاوقته الى معاوقة كثير المعاوقة نسبة زمان عديم المعاوقة الى زمان
كثير المعاوقة فهو لا محالة يقطع تلك المسافة في زمان عديم المعاوقة لما تقرر
في البحث الرابع ان كثرة الزمان بازاء كثرة المعاوقة وقلته بازاء قلة المعاوقة
حتى ان المعاوقة كلما كانت اقل كان الزمان اقل فاذا كانت حركة عديم المعاوقة في ساعة
مثلا وحركة كثير المعاوقة في ساعتين كان حركة قليل المعاوقة ايضا في ساعة
مثلا لان نسبة المعاوقة الى المعاوقة نسبة الزمان الى الزمان وزمان عديم
المعاوقة نصف زمان كثير المعاوقة فيكون معاوقة قليل المعاوقة نصف معاوقة
كثير المعاوقة فيلزم ان يكون الحركة مع العائق كالحركة لا مع العائق هف وذلك
الا ان يحصل حركة عديم المعاوقة استثناء من قوله ويلزم من ذلك الخلف اي يلزم
الخلف الا ان يجعل حركة عديم المعاوقة في آن فيكون حركة كثير المعاوقة في
زمان وحركة قليل المعاوقة في زمان اقصر ولا يلزم الخلف فهذا البرهان
لو اقيم على اثبات الميل كما ان الاجسام الثلثة مختلفة الذات يتحرك في مسافة
واحدة بقوة واحدة قسرية ولو اقيم على اثبات الملأ فرضت اجساما متحدة
في الطبيعة والمقدار يتحرك في مسافات متفقة في المقدار مختلفة خلاء وملأ غلظا
ورقة ولو فرض جسم واحد يتحرك في تلك المسافات لكان كذلك ايضا واعترض
بانه ليس يلزم من كون المعاوقتين على نسبة الزمانين كون الزمانين على تلك
النسبة وانما يكون كذلك لو لم يكن زمان الحركة الا بازاء المعاوقة وهو ممنوع
فان من الجائز استدعاء الحركة بنفسها قدرا من الزمان والمعاوقة قدرا
آخر وح لا يلزم الخلف المذكور وهو كون الحركة مع العائق كهي لا مع العائق لا
الخ المذكور وهو وقوع الحركة في الآن ففي الفرض المذكور لما كانت حركة عديم

المعاوقة

المعاوقة في ساعة كانت الساعة بازاء الحركة نفسها ولا يكون بازاء المعاوقة
الكثيرة الا ساعة واحدة وح يكون حركة قليل المعاوقة في ساعة ونصف
ساعة فلا محذور والجواب انا ثبت ان الحركة لا تخلو من السرعة والبطوء وهما
لا يتحققان الا بحسب المعاوقة فلا حركة الا مع المعاوقة فاذا كان الزمان بازاء
الحركة يكون بازاء المعاوقة لا محالة وقد زاد ههنا ايضا ان الحركة لو وجدت
لا مع السرعة والبطوء في زمان لكان في نصف ذلك الزمان اسرع وفي ضعفه
ابطأ فكانت مع السرعة والبطوء هف وقد علم ان هذا البرهان لو اورد على
اثبات المعاوقة المطلقة او على اثبات المعاوقة الخارجية اتضح وجه التخلص
عن هذه الاشكال غير ما ذكروا اما لو اورد على اثبات معاوقة داخلية
وهي الميل لم يزل الاشكال لجواز ان يكون حركة عديم الميل مع المعاوقة الخارجية
وح يستدعي قدرا من الزمان وقوة الميل يقتضي زمانها وزمانا آخر بازاء
الميل وضعيف الميل زمانها وقدرا آخر من الزمان بالنسبة فلا يلزم المحذور
واما الطريق الخاص فهو انه لو امكن ان يتحرك بالقسر ما لا ميل فيه بالطبع
لزم ان يكون الحركة مع العائق كالحركة لا مع العائق والتالي باطل بيان الملازمة
هو انا لو فرضنا عديم الميل يتحرك في مسافة بالقسر وجسما آخر فيه ميل
بتلك القوة القسرية بعينها في تلك المسافة فلا بد ان يكون زمان حركته اطول
ثم اذا فرضنا جسما ثالثا فيه ميل اقل فهو يقطع في ذلك الزمان الاطول مسافة
اطول من المسافة الاولى لما ثبت في البحث الرابع ان طول المسافة بازاء قلة المعاوقة
وقصرها بازاء كثرة المعاوقة فلنفرض ان المسافتين على نسبة الزمانين اي
يكون نسبة مسافة ذي الميل الضعيف الى المسافة الاولى كنسبة زمان
ذي الميل القوي الى زمان عديم الميل فاذا قطع الجسم الثالث المسافة الاطول
في الزمان الاطول فلا محالة يقطع المسافة الاقصر في الزمان الاقصر لان حركة
المتحرك نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان مثلا لو تحرك
عديم الميل في ساعة ذراعا وقوي الميل ذراعا في ساعتين فلو فرضنا ضعيف
ميل يقطع مسافة اخرى يكون نسبتها الى المسافة الاولى كنسبة زمان
قوي الميل الى زمان عديم الميل يكون حركته في ساعتين ذراعين فيكون
حركته في ساعة ذراعا فالحركة مع العائق كالحركة لا معه قلنا في هذا البرهان

زمانان ومسافتان بخلاف البرهان الاول فانه يكفي في تصويره مسافة واحدة
وزمانان وقوله على نسبة تقتضي مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة
الزمانين يشتمل على امرين احدهما ان الجسم الثالث يقطع مسافة اطول وهو
بالدلالة والاخر ان تلك المسافة بالقياس الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين
وهو بالفرض واما قوله لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة
الى المسافة الطويلة كنسبة الميل القوي الى الضعيف فاعلم انه لا بد لنا ان
نبين اولا هذه القضية ثم نبين وجه تعلق الحجة بها اما الاول فهو انه تبين
في البحث الرابع ان نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة
القصيرة الى المسافة الطويلة فيكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة
نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة لان هذه النسبة عين تلك
النسبة والمعاوقة الكثيرة والقليلة ههنا هما الميل القوي والضعيف
فيكون نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة نسبة الميل القوي
الى الميل الضعيف واما وجه تعلق الحجة بهذه القضية فهو انه لما فرض المسافتين
على نسبة الزمانين عرف بها يمتنع امكان ذلك فقال لا شك ان بين الزمانين
نسبة والميل كلما كان اضعف كان مسافته اطول لان نسبة المسافتين
كنسبة الميلين وعلى ما كان نتعلق بتضعف الميل الى ما لا يتناهى وجد في مراتب
الضعف ما يقتضي مسافة اطول من الاولى على نسبة الزمانين قطعا وقد عرفت
ان التمسك بالنسبة ضعيف لان نسبة المسافة القصيرة اذا كانت بالنصف
مثلا لا يكون نسبة الميل القوي الى النصف على انه لا حاجة في تمام البرهان
اليه اصلا لانه لما قطع ذو الميل القوي مثلا في ساعتين ذراعا وكلما يضعف
الميل يزيد المسافة فلا شك ان زيادة الذراع يصل الى ذراعين بحسب
الزيادة وضعف الميل وح يكون نسبة مسافة ضعيفة الميل الى المسافة
الاولى على نسبة الزمانين وانما غير الفرض الذي في الطريق الاول الى هذا
الفرض حسما لمادة الاعتراض بالكلية لمحاذاة ما في الكتاب وعقل الامام عنه
حتى اورد الاعتراض عليه ووجه ثالث وهو ان الضعيف الميل لو تحرك
في زمان قوي الميل كان يقطع مسافة اطول على القاعدة التي مهدها
نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة نسبة الميل الضعيف الى الميل
القوي

القوي فلو فرض ان نسبة الميل الضعيف الى الميل القوي كنسبة الزمان
القصير الى الزمان الطويل كان نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة
نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وانه ح فقد ظهر ان فرض الميلين
على نسبة الزمانين فرض صحيح على القاعدة المذكورة قوله واما المحال بسبب
الزمان وهو وقوع الحركة لا في زمان فسنذكره من بعد فان قلت قد قال في الطرف
الاول وهو صحيح لما مر وههنا يقول سنذكره من بعد وفيه مخالفة فنقول قوله
سنذكره اشارة الى التذكير الاتي الذي هو تذكير ما مر في النمط الاول من محال
احتمال المقادير قسمة بغير نهاية فلا منافاة قوله واعترض الفاضل الشارح
الامام منع اولا الملازمة القائلة لو كان الجسم قابلا للحركة القسرية بلا
مبدأ ميل كانت الحركة مع العائق كهي لا معه بناء على ان الزمان ليس كلا بازاء
الميل واعترض بعد ذلك ومنع استحالة اللازم وانما يكون محالا لو كان
الميل كلما يضعف يبقى اثره بنسبة الميل القوي وهو مم لجواز ان ينتهي في مراتب
الضعف الى حيث لا يبقى اثره معاوقة حتى يكون الحركة مع العائق كهي لا معه
وذلك كما ان قطرات الماء اذا تتالت وتكثرت اثرت في نقر الحجر ولا تاثير اصلا
لقطرة من الماء في النقر وكذلك الحجر الهابط يكسر ما يلاقيه وليس لاصغر
جزء منه اثر في الكسر لا يقال القوة الحالة في الجسم لا بد ان ينقسم انقسامه
فالذي يخص الجزء الصغير منه ان كان قوة مؤثرة فقد حصل المط وان لم
يكن قوة مؤثرة كان حال حصة كل جزء من الاجزاء الصغيرة التي لذلك الجسم
كذلك فعند اجتماع تلك الاجزاء ان لم يحصل القوة المؤثرة لم يكن للجسم الكبير
قوة على ذلك الفعل وقد فرضناه كذلك هف وان حصل القوة المؤثرة
انقسمت بانقسام المحل وح يعود الكلام المذكور لانا نقول حصة كل جزء
من اجزاء الجسم من تلك القوة انما يكون مؤثرة بشرط اتصال الاجزاء واما عند
انفصال الاجزاء فربما ينتهي جزء الجسم في الصغر الى حد لا يبقى حصته من القوة
مؤثرة فلا يمكن القطع بصحة وجود الميل المؤثر على اي نسبة يراد وعندي
ان ذلك السؤال غير موجه فان السؤال انما يتوجه لو اشعر بجذوره فهذا
السؤال قد انتهى بعود الكلام المذكور ولا معنى له الا انكر ذلك الكلام فان
القوة المؤثرة الحاصلة عند اجتماع الاجزاء تلك القوة المفروضة اولا

ومحلها هو الجسم المفروض وهي منقسمة بانقسام الجسم فآخر السؤال راجع
الى الاول ولا محذور فيه ثم نقض الدليل بالحركات الطبيعية والحركات الفلكية
واما قوله والزم منه محالان فالمراد منه احد محالين فانه قال الموقوف الحركة
الفلكية على ميل عائق فذلك الميل ان كان طبيعيا كانت لصوق الفلكية علة
للحركة والميل العائق عنها وذلك مح وان لم يكن طبيعيا كان جائز الزوال عن
الفلك وهو شرط للحركة الفلكية وجواز زوال الشرط يستلزم جواز زوال
المشروط فيلزم جواز السكون على الفلك وانه مح واجاب الشارح بان الكلام في القوة
المنقسمة بانقسام محلها والمفروض تجريد القوة عن الموانع الخارجية
وقوة الجزء اذا جردنا النظر اليها عن غير مانع خارجي من الصغر وغيره لابد
ان يكون شوشة ولا لم يكن قوة وعن النقض بالحركات الطبيعية بالفرق من
حيث ان المعاوقة الخارجية كافية فيها دون الحركات القسرية لقيام
الحجة بعينها مع فرض الحركات في الملاء المتشابه والمراد بالحجة ما هي المبنية
على نسبة المسافتين لا ما يبنى على نسبة الميلين لانه غير تام على ما وقفت عليه
في اثبات المعاوق للخلاء وعن النقض بالحركات الفلكية بان اختلافها
ليس لاختلاف المعاوقات بل لاختلاف المبادئ تكام **قوله** وهم وتنبيه
تقرير الوهم انا لا نم ان لزوم الشكل او الوضع او الموضع للجسم بحسب
استحقاق طبيعي لم لا يجوز ان يكون بتخصيص محدث الاجسام او غيره
من اسباب خارجية اتفاقية فانه كما جاز ان يكون الجزء من جسم مكان او
شكل اتفاقا لا بحسب طبيعته جاز ان يكون مكان كل الجسم وشكله كذلك
كما ان المدرة اذا انفصلت من الارض حصلت في بعض الامكنة لا باقتضاء
طبعها بل بالاتفاق فلم لا يجوز ان يكون مكان الارض كذلك واما قوله صار
اولى به فلا دخل له في السؤال بل جواب لسؤال مقدر وهو ان يقال لو
كان حصول الموضع او الوضع او الشكل للجسم بالاتفاق لا بحسب الطبع
لم يبق الجسم عليه وانتقل عنه لا بحسب ناقل وليس كذلك فاجاب بانه
اذا حصل للجسم صار اولى به فلهذا لم ينتقل ما انتقل منها الا بحسب ناقل
وانما قال فافرض كل جسم كذلك لان كلام السائل ينتظم في بعض الاجسام
منافية في الجواب اما قوله واقتصر على الوضع لان الموضع يختلف

بالاختلاف

باختلاف الاجسام ففيه نظر لانه ان اراد الموضع المعين فالشكل والوضع
المعينين يختلفان ايضا باختلاف الاجسام وليسا يلزمان الجسمية
كما تقدم وان اراد الموضع المطلق فهو لا يختلف باختلاف الاجسام كما
ان الشكل والوضع المطلقين كذلك للسائل ذكر الوضع ليصح القول بالكثرة
والاتفاق سبب طبيعي وارادي بالغرض ليس دائم الايجاب ولا كثيرها
فلان تادية الاسباب ان كانت دائمة واكثرية سميت سببا ذاتية وان
اقلية سميت اتفاقية **قوله** احوال الجسم حال الجسم اما ان يكون له بحسب
طبعه او بحسب غيره فان كانت واجبة له بحسب طبعه فلا يمكن ان يتبدل
اصلا وان كانت واجبة له بحسب الغير فهو بالنظر الى الغير ممتنعة التبدل
وبالنظر الى نفس الجسم ممكنة الزوال والموضع والوضع اذا كانا من قبيل
القسم الثاني امكن زوالهما باعتبار طبع الجسم فيمكن ان يزيلهما القاسر
عنه فيقبل الحركة القسرية وقد ثبت بالحجة المذكورة ان كل ما يقبل الحركة
القسرية ففيه مبدأ ميل طبيعي فيكون في الجسم ميل وانما اشترط في الحكم
ان يكونا من قبيل القسم الثاني اما الموضع فلانه واجب للجسم الفلكي مستحق
للجسم العنصري باعتبار طبعه لا واجبا لا لا امتنع خروجه عنه واما الوضع
فاذا كان بمعنى قبول الاشارة او جزء المقولة فهو واجب واذا كان بمعنى المقولة
فهو غير واجب ففيه نظر لان زوال الوضع عن الجسم لا يجب ان يكون بحسب حركته
بل يجوز ان يكون بحسب حركة الغير فلم لا يجوز ان يمتنع حركته ويزول وضعه
بحسب حركة غيره **قوله** حصول كليات الاجسام في مواضعها الطبيعية
واجب بعلل يقتضيها الاصول المراد بالاصول العقول المفارقة فان قلت
لما كان وجوب حصولها بحسب العلل امكن انتقالها بالنظر الى طبايعها فلا
فرق بينها وبين الجزئيات فنقول انتقال الكليات ممتنع بحسب الغير لا
يتحقق اصلا واما انتقال الجزئيات فهو ممكن بل واقع وقيل المراد بالاصول
الحكمية وذلك ان خروج كل العنصر الى مكان آخر اما ان يكون الى مكان
طبيعي فيلزم ان يكون للجسم مكانان طبيعيان وهو مح واما ان يكون الى مكان
قسري وهو ايضا مح اذ لا قاسر هناك **قوله** يريد اثبات مبدأ ميل مستدير
المطان في محدد الجهات مبدأ ميل مستدير لان الوضع ليس بواجب للشيء

من اجزائه المفروضة فيه وبطبعه اما اولا فلان وضع اجزائه بحسب محاذاته
لبعض الاجسام الداخلة فيه وهي حالة له بالغير وكان ذكر المحاذاة مع الوضع
في كلام الشيخ اشارة الى هذا الوجه واما ثانيا فلان بعض اجزائه ليس
بالوضع من بعض لبساطته فبالطريق الاولى ان لا يكون واجبا له فيجوز
انتقاله عن ذلك الوضع ويكون فيه مبدأ ميل لما تقرر في الدرس السابق
لكن ذلك الميل لا يكون الى الاستقامة لامتناع الحركة المستقيمة على محدد
الجهات بل الى الاستدارة فيكون فيه مبدأ ميل مستدير علم انه متحرك
على الاستدارة بالفعل لان مبدأ الميل المستدير مقتض للحركة المستديرة
فيكون المقتضي للحركة المستديرة موجودا والعايق عنها معدوم لان
العايق عنها اما عايق طبيعي او خارجي وكلاهما معدوم اما ان العايق
الطبيعي فلاستحالة ان يقتضي الطبيعة شيئا وما يعوقه واما الخارجي
فلان العايق الخارجي اما جسم ساكن او متحرك والجسم الساكن لا يعوق
اذ مماسته الساكن للمتحرك غير ممتنعة واما الجسم المتحرك فاما ان يكون حركته
مستديرة وعدم منعه للحركة المستديرة ظ او حركة مستقيمة او مركبة
وهما محالان على المحدد فقد ثبت ان العايق عن الحركة المستديرة معدوم
ومتى وجد مقتضي الحركة خاليا عن وجود العايق وجب الحركة فثبت
القطع بكون المحدد متحركا بالاستدارة هكذا سمعت هذا الموضع وفيه
من النظر ما لا يخفى على انه لا يلزم من وجود مبدأ الميل مع عدم العايق
لوجود الحركة لجواز تخلفها عنه لعدم الشرط كعدم الحالة الملايمة
قوله والفاضل الشارح اعلم ان الامام فصل هذا الفصل الى عشرة ابحاث
الاول في امكان الحركة المستديرة للمحدد وملخص كلامه في بيانه ان
بعض اجزائه المفروضة محاذ لبعض الاجسام وليس ذلك الجزء اولى
اولى بتلك المحاذاة من ساير الاجزاء لتشابهه بل يمكن حصولها لساير
الاجزاء ولا يمكن حصولها لساير الاجزاء الا بالحركة المستديرة فقد
امكن على محدد الجهات الحركة المستديرة والشارح عرض بقوله او وجهه
من فسر بان شرحه لا ينطبق على المتن وذلك لان الشيخ لم يتعرض
الجواز الانتقال على المحدد لا الانتقال بالاستدارة ولا حاجة له في

برهانه

برهانه الى ذلك لانه لما صح انتقاله كان فيه مبدأ ميل لا مستقيم بل مستدير
وبيان الامام يتوقف على امكانين امكان زوال الوضع وامكان حصول
ذلك الوضع لساير الاجزاء وكلام الشيخ لا يتوقف الا على الامكان الاول
فلا مطابقة بينهما فان قيل زوال الوضع لا يجب ان يكون بحركته وحصول
الوضع لساير الاجزاء لا بد ان يكون بحركته لانا نفرض الكلام في وضع مع
ما يمنع حركته بالاستدارة كجزء من الارض فان امكان تبدل وضعه اما ان
يكون بامكان حركته او بامكان حركة جزء الارض والثاني ح لان ما فيه ميل مستقيم
يمتنع ان يتحرك بالاستدارة كما يجيء بيانه فنقول ما فيه مبدأ ميل مستقيم يمتنع ان
يتحرك بالاستدارة بالطبع لا مطلقا وكفى في جواز تبدل اوضاع اجزاء المحدد حركة
جزء الارض في الجملة ولو قسرا والثاني وجود الميل فيه لما ثبت ان ما لا ميل فيه لا
يقبل الحركة وهذا الكلام من الامام يدل على ان قبول الحركة مطلقا كاف في
الاستدلال والثالث وجود الحركة المستديرة له بالفعل ودل على انه مراد الشيخ
من الفصل ما قرره الشيخ في النجاة من الاستدلال بوجود الميل على حركته على
الاستدارة وذلك لان الميل قوة محركة والفلك لا عايق فيه عن قبول الحركة لانه
بسيط ومتى وجدت القوة المحركة بلا عايق وجبت الحركة ولا يستراب في انه لا دليل
الا على عدم العايق الطبيعي فلا يتم الا بما ذكره الش واعترض على ح لابان المعلول
له امكانان الامكان بحسب ذاته والامكان الذي هو الاستعداد التام ولا يحصل
الا عند حصول جميع الشرايط وارتفاع جميع الموانع فان اريد بقوله الفلك
يصح عليه الحركة المستديرة الامكان الاول فهو مسلم لكن لا يلزم منه وجود مبدأ
الميل فيه فان امكان احتراق القطن لا يستلزم وجود المحرق وان اريد الامكان
الاستعدادي فهو غير معلوم لان العلم بحصول الامكان الاستعدادي يتوقف
على العلم بان فيه مبدأ ميل مستدير فان كان العلم بان فيه مبدأ ميل مستدير
يتوقف على العلم بالامكان الاستعدادي لزم الدور وفيه نظر لان العلم بان الجسم
مستعد للحركة المستديرة لا يتوقف على العلم بان فيه مبدأ ميل لان الاستعداد
يرجع الى القابل لا الى الفاعل ومبدأ الميل علة فاعلية للحركة على انه لا حاجة
في اتمام السوال الى هذه المقدمة بل يكفي ان يق لو اريد بصحة الحركة الاستعداد
التام فهو مم وليس بلازم من المقدمات المذكورة في الدلالة واما قوله واورد

اعتراضات اخر فالذى فى حكم المكرر اعتراض على قوله الاجزاء المتشابهة فى الماهية
مع على كل منها ما صح على الآخر وهو ان الجزئين وان تساويا فى الماهية الا انه
يحتمل ان يكون تخصيصه احدهما شرطا لذلك وتخصيصه الآخر مانعا عنه وقد مر
مثل هذا فى النمط الاول والذى يتعلق بالاصول المذكورة اعتراض على قوله لما ثبت
وجود الميل فى الفلك وجب ان يكون متحركا على الاستدارة فان قبول الحركة القسرية
لا يدل الا على ميل عائق عن الحركة والميل العائق عن الحركة لا يلزم ان يكون مقتضيا
للحركة وقد تحقق فى الاصول المذكورة ان الميل آلة الطبيعة فى الحركة وان وجد
حال سكون الجسم فلا بد ان يكون مقتضيا للحركة والجواب عن الاعتراض الاول
ان المراد الامكان الذاتى وهو كاف فى ثبوت المطلوب لامكان فرض التحريك القسرى
وح يطرد الدليل المذكور على وجود الميل الطبيعى فى الحركة القسرية وعن الاعتراض
الثانى بان العناصر ليس فيها مبدأ ميل مستدير لوجود الميل المستقيم فيها
وهو مانع بخلاف المحدد فانه لا ميل مستقيم فيه فلا مانع فيه وكان سائلا يقول
الميل المستقيم مانع عن الحركة المستديرة واما ان كل مانع ميل مستقيم فممنوع
فلا يلزم من انتفاء الميل المستقيم فى المحدد انتفاء المانع عن الحركة المستديرة
فاجاب بان المانع عن الحركة المستديرة منحصر فى الميل المستقيم والميل المركب
لان الميل البسيط اما ميل مستقيم او مستدير لانحصار الحركات فى ثلثة
وعلى هذا ينحصر المانع فى واحد وهو الميل المستقيم فان قلت المانع البسيط
ينحصر فى الواحد فان انضم اليه المركب يكون المانع اثنين قلت المركب انما يمنع
لاجل الميل المستقيم لا لاجل الميل المستدير فيكون المانع فى الحقيقة واحدا
وحاصل هذا الجواب ان الحركة القسرية لا يقتضى الا ميلا طبيعيا لكن هذا
الميل فى العناصر ميل مستقيم لا مستدير واما فى المحدد فهو ميل مستدير لا ميل
مستقيم فاندفع النقض وعن الاعتراض الثالث بالتزام صحة حركته بحركات
غير متناهية وان فيه مبدأ ميول غير متناهية ولا يلزم منه تحركه بحركات غير
متناهية بالفعل لجواز ان يكون له خواص ببعض الحركات دون بعض لامر عائد
الى الحركة وللقائل ان يقول المحدد ههنا فليجز ان يتحرك المحدد حركة مستديرة
ويكون فيه مبدأ ميل مستدير ولا يتحرك اصلا لامر عائد الى موجده ومشيته
قوله وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك كون الجسم متحركا يستلزم تبدل

نسبة

نسبة الى غيره ولذلك لم يحس بالحركة ما لم يحس بتبدل نسبته لكن المتحرك اما
ان ينسب الى الساكن او الى المتحرك فان نسب الى الساكن وجب تبدل نسبته على
الاطلاق وان نسب الى المتحرك لا يجب تبدل نسبته مطلقا بل يشترط الاختلاف
فى الحركة او فى المنطقة هذا هو حاصل الكلام **قوله** وهى فى الاجسام المقتضية
للميول المختلفة ظاهرة نبه على المسئلة المذكورة بالاستقراء فانا لما تتبعنا
الاجسام وجدنا فيها ميولا مختلفة ففى بعضها ميل الى حصول وضع وهو
ملازم لكانه وفى بعضها ميل صاعد وفى بعضها هابط والميلان لا يتوجهان
الى مكان واحد بل الى مكانين فنجد الانواع المختلفة مختلفة فى المكان ثم قرر
هذا البيان بوجه كلى وهو ان الطبايع المختلفة لا تقتضى من حيث هى مختلفة
شيئا واحدا وفيه نظر لجواز اشتراك الاشياء المختلفة فى لازم واحد واذا تقرر
هذا فنقول الكون اما ان يكون فى مكان غريب او فى مكان طبيعى للكائن فان كان
فى مكان غريب فلا بد ان يتحرك الى مكانه الطبيعى بحركة مستقيمة ففيه ميل مستقيم
وان كان فى مكانه الطبيعى كان فى ذلك المكان قبل الكون لا محالة جسم آخر الجسم الذى
فيه واخرجه من مكانه والخروج من المكان يكون بحركة مستقيمة والكائن جوهر
ذلك الجسم فهو ايضا قابل للحركة المستقيمة واما قوله فان قشكلت فهو معارضة
وتقريرها ان الجسم الكائن لا يجب عليه الانتقال لجواز ان يكون ملاصقا بالنوع
الذى تفيد اليه فاذا كان القصل من غير انتقال فالجواب ان المجاور للمكان
الطبيعى غير المكان الطبيعى فيلزم الانتقال ما الاتمام وجه التشنيع على المنفصل ان القابل
لحصول الصورة اما ان يكون فى مكانها الطبيعى او لا يكون فى مكانها الطبيعى
بان يكون ليس كذا الميل فى موضع ملاصق لمكانه الطبيعى وانت خبير بان هذا المنع غير
موجه لانه منع القسمة الدائرة بين النفى والاثبات وكان الشيخ اشار الى ان الحصر
والقسمة مترددة واعلم ان هذا الدليل انما يجرى فى الاجسام التى لها مكان
واما الجسم الذى لا مكان له كالمحدد فلا يجرى فيه على ان المقصود منه اثبات انه
ليس بكائن فاسد نعم يمكن ان يستدل به على ان ساير الافلاك ليس بكائنة ولا فاسدة
اذا ثبت ان ليس فيها ميل مستقيم **قوله** الجسم البسيط اى الجسم الذى فى طبعه
ميل مستدير يمتنع ان يقتضى ميلا مستقيما سواء كان ذلك الاقتضاء فى حال وجود
الميل المستدير او فى غير حاله لما تقرر ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان يقتضى امرين

مختلفين واستدل الشيخ عليه بان الميل المستقيم يقتضي توجيهه الى الجهة
والميل المستدير يقتضي صرفه عن تلك الجهة ومن المحال ان يكون لشيء منصرفا بالطبع
عما يتوجه بالطبع **قوله** وعليه سوال مشهور هذا السوال يمكن ان يورد
على دليل الشيخ بان يقال المحذور هو الانصراف بالطبع عما يتوجه اليه بالطبع
انما يلزم لو اجتمع الميلان في الجسم في حالة واحدة واما لو اقتضى ميلا مستقيما
وميلا مستديرا في اخرى فلا يلزم المحذور ويمكن ان يورد على دليل الشيخ ايضا
ويقال الطبيعة الواحدة انما لا يقتضي امرين مختلفين بانفرادها اما بشرطين
فربما يقتضي كما ان الجسم يقتضي الحركة عند الخروج عن مكانه والسكون عند
حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي ميلا مستقيما في حالة ومستديرا في اخرى
واجاب عن هذا الايراد ولم يجب عن الايراد على دليل الشيخ لانه مندفع بما ذكره
من الدليل لانه لو اقتضى جسم واحد ميلا مستديرا في احدى الحالتين وميلا
مستقيما في الاخرى لزم ان يختلف مقتضى الطبيعة الواحدة وذلك غير جائز فلا يراد
لم يبق الا على دليله وتقرير جوابه ان اقتضاء الحركة والسكون يرجع الى شيء واحد
وهو اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي فان كان غير حاصل فيه اقتضى بحسبه
الحركة وان كان حاصلا فيه اقتضى السكون بل لا يقتضي الا الحركة لان السكون
ليس شيئا موجودا يقتضيه الطبيعة فليس هنا الا اقتضاء الحصول في المكان
الطبيعي واما اقتضاء الميل المستدير والمستقيم فلا يرجع الى شيء واحد هو اقتضاء
الحصول في المكان الطبيعي اما اولا فلان اقتضاء الميل المستدير مغاير لاقتضاء
الحصول في المكان اذ قد ينفك الحصول في المكان عنه في محدد الجهات وبالعكس في
العناصر وقد يجتمعان معا كما في ساير الافلاك واما ثانيا فلان المطلوب بالحركة المستقيمة
هو المكان والمطلوب بالحركة المستديرة هو الوضع والمكان يمكن ان يكون طبيعيا
يقتضيه الطبيعة بخلاف الوضع فانه لا يجوز ان يقتضيه الطبيعة لان كل وضع
يفرض ان يكون مطلوبا بالحركة المستديرة يكون مهروبا عنه بالطبع والمطلوب بالطبع
لا يجوز ان يكون مهروبا عنه بالطبع والحركة المستقيمة مستندة الى الطبيعة
والمستديرة ليست مستندة الى الطبيعة بل الى النفس الفلكية واقتضاء
الميل المستقيم ليس هو اقتضاء الميل المستدير لتغاير الميلين وما قول السوال
بالحقيقة منع ونقض اما المنع فان يقال لا نسلم ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان تقتضي

ايضا

امرين مختلفين وانما لا يجوز لو كان اقتضاؤهما بانفرادها واما اذا كان مع شيء آخر
نعم جواز اقتضائهما الموجبين ثم لا بد من بيان لما النقض فبالحركة والسكون فان
الطبيعة الواحدة تقتضيهما في الحالتين وهما امران مختلفان وايضا اذا لم يستند الميل
المستدير الى الطبيعة فلا يلزم من اجتماع الميل المستدير والمستقيم في الجسم محذور
مقتضى الطبيعة واما الانصراف عن المتوجه بالطبع فبطل الدليل لا بالكلية بل لا يبقى
الا تقييد الدليل بالطبع بل نقول الميل المستقيم توجه نحو جهة والميل المستدير
انصراف عن تلك الجهة ويمتنع ان يكون الجسم الواحد في الزمان الواحد متوجها الى
جهة ومنصرفا عنها فلذا نقول لما آن يقيد التوجه والانصراف بالطبع اولا فان قيد
لم يرد الاشكال والا انتقض بالحركة المركبة كحركة الكرة المدحرجة والعجلة **قوله**
وفي الوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون فيه ميل مستقيم اقول
اثبات وجود الميل المستدير فيه كان موقوفا على امتناع الميل المستقيم فلو توقف عليه
لزم الدور واتما اوقعه في هذه الورطة لفظة ايضا حيث تخيل بها انه استدلال
ثان وليس كذلك بل الشيخ يريد ان يثبت احكام المحدد لساير الافلاك وكونها متحركة
بالاستدارة ثابت بشهادة الارصاد فاذا ثبت ان فيها ميلا مستديرا يكون فيها ميل مستقيم
ثبت ان لا ميل مستقيم فيها كما ان المحدد لما تقرر الا بقاء وضعه تقرر ان لا ميل مستقيم فيه
فقوله ايضا اشارة الى ذلك الدعوى الامام ايضا تخيل الى اثبات الميل المستدير في المحدد لاثبات
هذا المطلوب وليس كذلك بل لاثبات كونها متحركا بالفعل فان الارصاد لا يدل على حركته
بل حركة الافلاك المكوكبة **قوله** ان الكون والفساد يطلقان بالاشتراك الاسمي على
معنيين حدوث الصورة وزوال الاخرى وعلى وجود بعد عدم بعد وجود والمنع
من المعنى الاول لا الثاني فان المحدد كاين بمعنى انه موجود بعد عدم لانه محدث
ذاتيا ولا يمتنع عليه العدم بعد الوجود لانه ممكن بحسب الذات **قوله** فان امتناع الخرق
لا يتعلق بامتناع الكون والفساد قال الامام ظاهر الكلام هاهنا مشعر بان يكون قوله
هذا اشارة الى امتناع الكون والفساد وجهته بان الخرق عبارة عن الانفصال واذا
انفصل الجسم فسدت الجسمية التي كانت تكون جسما واحدا وحدث جسمان فيتضمن الكون
والفساد وكذلك النمو لما كان بحسب نفوذ اجزاء فيه تقتضي زوال الاتصال وكذلك الا
المودية الى فساد الجوهر فهذه الاحكام متفرعة على امتناع الكون والفساد واشار الشيخ
بقوله لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الى ان هذا ليس بصحيح

التوزيع

لان الاصطلاح في الكون والفساد على حدوث صورة نوعية وزوالها لا على حدوث صورة
مطلقا وزوالها فقوله هذا اشارة الى انتفاء الميل المستقيم لا الى امتناع الكون والفساد
قوله ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر اي بالطبع لانه ان الحركة في
الجوهر هي الكون والفساد او الحركة على الالتئام يستلزم الحركة المستقيمة وانتفاء الحركة
المستقيمة يستلزم انتفاء الحركة في الجوهر ولا ينعكس فيكون الحركة المستقيمة متقدمة عليها
تقدما بالطبع لان المتقدم الطبيعي هو ان يكون المتاخر بحيث يلزم من انتفاء المتقدم انتفاؤه
من غير عكس كما قالوا الجنس متقدم بالطبع على الفصل لانه يلزم من انتفاء الجنس انتفاء الفصل
ولا ينعكس فكذلك ههنا واما قوله عند القائلين بها فهو احتراز عن قول المحققين لا حركة
في الجوهر فان المادة لو كانت متحركة في الصورة لكان لحركتها اول ووسط وآخر والصورة
انما تحصل في نهاية الحركة فيكون المادة في الاول والوسط خالية عن الصورة هف قوله
وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة الذي سبق ان المحدد متقدم
على حركات الاجسام ذوات الجهة فاما ان حركته متقدمة على حركاتها فلا غاية ما في الباب
ان حركته معه بالزمان لكن تقدم ما مع المتقدم معية زمانية غير لازم قوله اراد ان
يتكلم ايضا على العنصرية لما ذكر الشيخ ان في الاجسام العنصرية قوى مهيئة نحو الفعل
وقوى مهيئة نحو الانفعال وعدد منها قوى وجب البحث عن تفسيرها وعن معنى القوى
وعن معنى المهيئة نحو الفعل والانفعال وعن تلك القوى المعدودة فشرع الشارح وقال
المراد بالقوى ههنا الكيفيات وبالتهيئة اعداد موضوعاتها للفعل والانفعال فان
الكيفيات ليست هي فاعلة للفعل ولا منفعلة بل الفاعل موضوعاتها اي الاجسام
التي قامت الكيفيات بها وكذا المنفعل فالمحرق هو النار لا الحرارة والمحترق هو القطن
لا القوة القائمة به لكن الاجسام انما تتهيأ وتستعد للفعل والانفعال لاجل الكيفيات
القائمة بها فهي معدة للاجسام نحو الفعل والانفعال ومبادي للتغير والتغير
ثم من قوله والحرارة والبرودة كيفيتان فعليتان شروع في بيان القوى المعدودة واما
قوله اي من المركبات فانما قيد التعريف به لان الحرارة قد تجمع المختلفات وتفرق المتشابهات
في البسائط فان النار اذا اثرت في الماء تصاعد منه بخارات وليست هي الا اجزاء مائية
مع اجزاء هوائية فان بعض الماء تصير هواء واذا تصاعدت استصحب بعض الاجزاء
المائية المخلوطة به قوله لان تعريفاتها اي لان تعريفات المحسوسات لا يمكن الا باضافات
كسهولة قبول الاشكال في تفسير الرطوبة واعتبار اللوازم كما في شانه لعدات
الحفظ

الحفظ
والتحلل في تعريفها لنا وجها نظر لانه ليس دليل الا على انه لا يعرف الجزئيات من المحسوس كان التعريف
انما هو للماهية الكلية والجواب ان الاحساس بالجزئي كاف في ادراك الكلي فان الحاسة
اذا احست بالجزئي وانطبع صورته في خزانة الخيال تصرف النفس فيها حتى يجرد
الصورة الجزئية المحسوسة معدة لفيضان الصورة الكلية من واهب الصور فحصول
الجزئيات كاف في تصور الكلي فلا يحتاج الى التعريف واما اللذع فحرارة المالم المفرط
الحرارة اذا اصاب عضوا يفرق اتصاله تفريقا متقاربا الوضع حتى لا يحس منه الا بالم
الجملة واما التخدير فهو تبريد العضو وهذا ينافي قوله فيما بعده فظاهر ان هذه الكيفيات
لان التبريد من مقولة ان يفعل لا من الكيفية لعل المراد بالبرودة المخدرة كما ان المراد باللذع
الحرارة اللاذعة واما الطعوم فبسائطها تسعة لان الجسم الحامل للطعم اما ان
يكون لطيفا او كثيفا او معتدلا والفاعل في الثلثة اما الحرارة او البرودة او القوة
المعتدلة فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت المرارة وفي المعتدل
حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف حدثت العفوصة
وفي المعتدل حدثت القبض والقوة المعتدلة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة
وفي الكثيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل حدثت التفاهة الغير البسيطة ونحن نقول لا
شك ان العفوصة قبض اشد لان القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص يقبض ظاهره
وباطنه فالاختلاف الطعوم بحسب الشدة والضعف اما ان يقتضي اختلافا في الماهية
او لا فان كان مقتضيا اختلاف النوع فالطعوم البسيطة غير متناهية لان لكل
نوع من هذه الانواع لمراتب غير متناهية في الشدة والضعف كما في الحلاوة
والحموضة وغيرهما وان لم يكن مقتضيا للاختلاف النوعي فلا يكون العفوصة و
القبض نوعين بل نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف اما قوله
على ما هو المشهور في كتب الطب فيشعر بان من المباحث الطبية وليس كذلك بل من
المباحث الطبيعية على ما هو مذكور في الكتب الحكمية قوله والرطوبة قد فسرها الشيخ
قال في الشفاء بعض الاجسام الرطبة الجوهر كالماء اذا فتشنا احواله وجدنا فيه التصاقا
بما يمسه وسهولة تشكل بغيره فالجمهور ظنوا ان الرطوبة هي الالتصاق لكن لما كذلك
لو كان ما هو اشد التصاقا ارطب فيلزم ان يكون الدهن والعسل ارطب
من الماء قال الامام هذا يلزم لو عرف الرطوبة بنفس الالتصاق لكنها عبارة عن سهولة
الالتصاق بالغير مع سهولة الانفصال عنه ولا شك ان الماء في هذا المعنى اكمل

من الدهن والعسل وحصول الالحاكية في سهولة الالتصاق تمنوع عند الالتصاق ويترى بهما نحو
الالتصاق واما سهولة الانفصال فغير متحققة فيهما فطعا بل الدهن والعسل اعسر انفصالا
من الماء الحاصل ان الرطوبة ان فسرت بالالتصاق بالغير يلزم ان يكون الدهن والعسل ازيد
من الماء كما ذكره الشيخ وان فسرت بسهولة الالتصاق يلزم ان يكون مساويا وبين الماء والرطوبة
لتساويهما في سهولة الالتصاق فلم يبق الرطوبة الا سهولة التشكل فالرطوبة هي الكيفية
التي بها يكون الجسم سهل التشكل بالغير سهل الترك له واما قوله فليس في التعريفات لها
فهو جواب سوال كانكم نقلتم عن الشيخ انه لا يجوز تعريفات الكيفيات المحسوسة والاقوال
الشارحة فكيف عرفتم الرطوبة وهي من المحسوسات اجاب بان ذلك ليس تعريفا لها بل تفسير للفظ
والسبب في ذلك ان الجمهور يطلقون هذا اللفظ على الالتصاق حتى كانوا يطلقون الرطب
على الهواء اذ ليس فيه التصاق بالغير فنبه الشيخ على خطاهم في تفسير اللفظ ولا ينافي ذلك
بداهة معنى ومن واما قوله الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة فهو خطاء من الناقل لان
الشيخ بعد ما عرف البلة بما نقله الشارح قال الرطوبة قد تقال ويكاد ان يكون الرطوبة الكيفية ثم
نقل مذهب الجمهور وليس كذلك الا ان الرطوبة الكيفية الالتصاق وعند الكيفية التشكل
وذكر الشيخ في الشفاء ان هنا رطب الجوهر ومبتلا ومنتقعا فرطب الجوهر هو الجسم
الذي يقتضي صورته النوعية الرطوبة والمبتل ما يكون هذا الجسم جاريا على ظاهره
والمنتقع ما يكون نافذا في الباطن والجاف ما ليس كذلك كما ان اليابس ما ليس الرطب جملة قوله
ولم يذكر البلة والجفاف في هذا الموضع لانه لا يبعد هنا ان يتعرض للبحث فهو مبني على
زعم الشارح على ان الجمهور ذهبوا الى ان الرطوبة واليبوسة هي البلة والجفاف فلم يذكرهما
لانهما قد عرفت ما فيه من مذهبهم وهو كلام يبطل البحث قوله لا نشتغل بالبيانات القياسية
والمناقضات الاعتبارية تعريض للامام بانه اشتغل بذلك في هذا الموضع مع ان الشيخ
يامر بالتامل فيها ومن قوله يجعل فيها الا ان الوجدان لكل يكون الا بالتامل وفيما ياسر قوله
ثم انه لو اقتضت وجدت التامل اما البيانات القياسية فمثل ان يقال ان الناس اتفقوا
على ان الرطب اذا اختلط باليابس افاد الاستمساك عن التشتت ولو كانت الرطوبة
كيفية الالتصاق بالغير لم يحصل ذلك لان الهواء اذا اختلط بالتراب لا يفيد الاستمساك
عن التشتت واما المناقضة فكما قال لو كانت الرطوبة كيفية سهولة التشكل لكانت
النار رطبة لقبولها الاشكال الغريبة وهما مزيفان اما الاول فلانهم لم يتفقوا على
ان كل رطب يختلط باليابس يفيد الاستمساك بل ذلك انما يكون في بعض الاجسام

الرطبه

الرطبه واليابسه واما الثاني فلانا لا نسلم ان النار سهل التشكل بالاشكال الغريبه
والشيخ قد صرح في الشفاء بذلك ثم انه يدل على ان الرطوبه لا يجوز ان
يكون نفس سهوله الالتصاق فان التراب المسحوق في غاية السحق يسهل
الالتصاق بكل شيء وليس برطب قوله واما اللين فكما في العجين يسهل عن وضعه
بالانضباط اي لا يكون لقوامه سيلان حتى ينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا
احترازا عن الفرخ كما في التلطيف في الامام الجليلة كان يتطاير من ينغمز
تحت الاصبع وما يجري مجراها فقال انه لين وهناك امور ثلثة
الانغماز وهو ادركه الحاصله في سطحه وشكل النقر الذي يحدث فيه مقارنا
لتلك الحركه واستعداد الانغماز واذا لم يسطا من الجسم تحت الاصبع لانه
صلب وهنا ايضا امور عدم الانغماز وانقاء شكله كما كان واستعداد
عدم الانغماز وليس للين والصلابه الا الاجزاء فرجع حاصل البحث على
ان اللين هو الكيفيه التي بها يكون الجسم مستعدا للانفعال عن المشكل الخاص والصلابه
هي الكيفية التي بها يكون الجسم مستعدا لعدم الانفعال عن المشكل الخاص
وهو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبه واليبوسه فلا فرق بينهما فرق اجاب
بان الفرق من وجوه احدها ان الرطوبه واليبوسه من الكيفيات المحسوسه
الملموسه واللين والصلابه من الكيفيات الاستعداديه والاستعدادات
ليست بمحسوسة فضلا عن انها ملموسه وفيه نظر لان اللين والصلابه ليسا نفس
استعداد الانغماز وعدمه لان استعداد الشيء من مقوله الاضافه وليسا بل
هما معروضا الاستعداد ولا نم ان معروضه ليس بمحسوس لجواز ان يكون
كيفية محسوسة يعرضها هذه الاضافه فيلزم ان عدهما بعضهم من الكيفيات
الملموسة وثانيها ان اللين والصلابه والرطوبه واليبوسه متغايرة يدرك
بالحس والتجربه وما ذكر في تعريفاتها انما هو انا دها لتعقل ماهياتها وتميز
بعضها عن بعض فليس اللين هو قبول الانغماز ولا الرطوبه سهوله التشكل
بل هما لازمان لهما يفسران بهما على ضرب من التجوز فاتحادهما في الكلام لا
يستلزم اتحادهما في الحقيقه والى ما اشار بقوله والشيخ انما ذكرناها
وثالثها ان معنى الرطوبه جزء من معنى اللين لان معنى اللين عبره معنى
الانغماز من الشكل القوام غير السيال وان لا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهوله

وقبول الانغمار هو معنى الرطوبة والفرق بين الحل والجرء ظ والرابع ان معنى
اللين مشتمل على عدم التفرق بسهولة ومعنى الرطوبة على سهولة التفرق والاتصال
مطلق الفرق وانما قلنا ان معنى اللين مشتمل على عدم التفرق بسهولة لان اللين
عبارة عن استعداد لعدم الانغمار مع وجود القوام الغير السيال او عدم التفرق
بسهولة وهذا المعنى يتضمن عدم سهولة التفرق وفيه نظر لان احد الفرقين غير
صحيح لان سهولة التفرق والوصل اما ان يعتبر في معنى الرطوبة ولا فان اعتبر لا
يكون مفهوم الرطوبة جزءا من مفهوم اللين فلا يصح الفرق الثالث وان
لم يعتبر لم يصح الفرق الرابع لانه مبنى على اعتبار سهولة التفرق في مفهوم الرطوبة
قوله والسلاسة والهشاشة اسمان لا يقابلهما وهي كيفية يقتضي صعوبة
الشكل وسهولة التفرق وذلك لكثرة اليابس وقلة الرطب مع ضعف المزاج
قوله وهما نقيضان كون الشيء معدا للانفعال بالقابل ان يقول المزاج مبني على
تفاعل الكيفيات الاربع وليس معنا كلما علمت اي نفس الكيفية فاعلة او
منفعلة بل الفاعل والمنفعل هو الجسم بواسطة الكيفية فيكون الجسم بتوسط
كل كيفية منهما فاعلا وبتوسط الاخرى منفعلا او كل منهما كيفية فعلية و
انفعالية فتخصيص الحرارة والبرودة بكونهما فعليتين والرطوبة واليبوسة
بكونهما انفعاليتين تخصيص بلا مخصص فيقول في جوابه نعم كذلك الا ان الفعل
بتوسط الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعال بتوسط الرطوبة واليبوسة
اظهر ولهذا لم يعتبر الحرارة والبرودة الا باللوازم الفعلية من احداث الجمع
والتخلخل والجمع والتفريق ولم يعتبر الرطوبة واليبوسة الا باللوازم الانفعالية
من قبول الشكل والتفرق والاتصال **قوله** او وجدت منسوبا الى الحرارة و
البرودة عطف على قوله انك تجد كل باب منهما اذا اعتبرت يعني اذا اعتبرت
كل بابين من القوى الفعالة غير الحرارة والبرودة نصوا انه جسما يوجد عديما
لجنسي تلك البابين وتجد ذلك منتسبا الى الحرارة والبرودة فالمراد بكل باب
منهما كل كيفية فعلية غير الحرارة والبرودة حتى ان لكل كيفية غيرها فاما ان
يكون تلك الكيفية منسوبة اليهما او يوجد جسم يعرى عنها **قوله** الاجسام العنصرية
الكيفيات المحسوسة بحسب عدد الحواس خمسة والاجسام قد تخلو من
اربعة اقسام منها حتى يوجد جسم خال عن الكيفيات المسموعة وجسم خال عن

الكيفيات المذوقة بخلاف الكيفيات الملموسة فانه لا يوجد جسم خال عنها
وذلك لان احساس كل من الحواس الاربعة لا يتحقق الا بجسم متوسط بينها
بين المحسوس كالهواء فان الابصار والسمع والشم بتوسط والماء فان المذوق
بتوسط وذلك الجسم المتوسط يمتنع ان يكون متكيفا بتلك الكيفية المحسوسة
لامتناع ان يتوسط الشيء من نفسه وغيره مثلا الواسطة عن المذاق يجب
ان يكون خالية من سائر الكيفيات المذوقة والا لكان المذاق يحس
الشيء التي لنفسه واما الملموسات فلا يحتاج الى متوسط فلا يجب الاحساس
عنها واما قوله وايضا فهو اشارة الى الحكم اخر ان الحيوان قد تخلو من المشاعر
الاربع ولا يخلو عن اللمس فلذلك اي لما ذكر من الحكمين وهما ان الملموسات
تعم الاجسام وان اللمس تعم الحيوانات سميت اوائل المحسوسات **قوله** ولنستدل
بذلك على حدتها فيقال العنصر اما بارد او حار وكل منهما اما رطب او
يابس وضرب الاثنين في الاثنين اربعة **قوله** ونستدل عليه ايضا اي على عددها
ايضا بان العنصر اما خفيف او ثقيل والخفيف اما خفيف مطلق وهو النار
او بالاضافة وهو الهواء والثقيل اما ثقيل بالاطلاق وهو الارض
او بالاضافة وهو الماء فقال لهذا الفصل يشتمل على الاستدلال
بالاعتبار الاول وثانيا افضل على الاستدلال والمراد طلب ما يدل على
ماهيات العناصر والاسب استعمال لفظ اخر فان الاستدلال في المتعارف
هو اثبات التصور **قوله** ونشاهد تحجره وتصاعده والثاني ان
في المياه تقع منه بخار ولينتفي لك الا ان الثانية لطف اجزاء ما تسخن ويخففها
فيختلط باجزاء هوائية كائنة في الماء وينصاعد الى جهة الهواء وتشبه بالماء
لهواء هو صيرورته لطيفا خفيفا وتصاعده الى حيز الهواء ولولا ان الهواء
اسخن من الماء لم يتشبه بحين ما يسخن قال الامام في شرحه لما اقتضت سخونة
الماء تحجره وفي البخار اجزاء هوائية فسخونة الماء سبب الانقلاب الماء
هواء ولولا ان السخونة طبيعي للهواء لما كانت السخونة سببا للانقلاب الماء
هواء وهذا الكلام وان كان نحو الى الاستدلال الا انه لم ينطبق على كلام
الشيخ لان الاستدلال بتشبه الماء بالهواء وتشبهه به ليس بكون هواء
فان الشيء لا يكون شبيها بنفسه والى الشارح بقوله لا يكون هواء قال

ليس شبيها قوله ولما كانت الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال
الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور يتوقف على اتحاد جزئيات العناصر
حركات ميلا طبيعية مختصة لكن هاهنا احتمالان احدهما ان تتحرك جزئيات العناصر لا بميل
لا بميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر نظرا لما يجذب من العنصر الكلي الذي يتحرك
اليه او يدفع من العنصر الذي يتحرك منه مثلا تحرك جزء الهواء من مكان النار الى مكانه لان
كل الهواء يجذبه او كل النار يدفعه والآخر ان تتحرك العناصر كلها طالبة للمركز الا ان الاثقل
يضغط فيرسب والاخف يدفع فيطفو وما ذكره الشيخ يبطل هذين الاحتمالين جميعا
فنقول التغيرات للاجسام تتغير اما في الصور او في الكيفيات وتغيرها في الصورة
كون وفساد آني وتغيرها في الكيف استحالة زمانية وذلك لان الصور لا تشتد ولا تضعف
بخلاف الكيف فان الصورة لو كانت تشتد لم تكن الصورة حاصلة في اول الاشتداد وفي
وسطه لان حصول الصورة تدريجي فهي لا تحصل الا في انتهاء الاشتداد فيكون المادة خالية
عن الصورة في الاول والوسط وانه محال وهذا المحال لا يلزم في الكيف لجواز خلو المادة عن
الكيف وفيه نظر لان الكيف لا يتحرك … الحركة للجسم فلو خلى الجسم عن الكيف في اول
الاشتداد ووسطه لا حركة في الكيف ضرورة انتفاء الحركة بانتفاء ما فيه الحركة وتمام
الكلام سيجيء ثم ان انواع الكون والفساد في العناصر اثنا عشر والشيخ اقتصر منها على اربعة
انقلاب الماء هواء وانقلاب الهواء نارا وانقلاب الارض ماء وبالعكس فهو يرد سؤالان
احدهما ان الشيخ لم اختار هذه الاربعة دون غيرها والثاني ان المقصود من الفصل اثبات
الكون والفساد بين العناصر اشتراك الهيولى على ما يصرح به الشيخ في آخر هذا الفصل
بقوله فهذه الاربعة قابلة لاستحالة بعضها الى البعض فلها هيولى مشتركة وما اثبات
الثلاثة الاول كافية فيهما اما الاول فلان بعضها فلا ينتج … الفساد والكون في الثلث
والمطلوب اثبات الكون والفساد في جميع العناصر لا اثبات جميع الكون والفساد في العناصر
واما الثاني فلانه لما ثبت انقلاب الهواء نارا ثبت ان هيولى النار هي هيولى الهواء ومتى ثبت
انقلاب الماء هواء ثبت ان هيولى الماء هي هيولى الارض فثبت اشتراك الهيولى بين الكل
فما الحاجة الى الانواع الثلاثة في اثبات المطلوب بل الفائدة في ايراد النوع الرابع فاشار الشارح الى جواب
السؤالين بان انواع الكون والفساد وان كانت اثني عشر الا ان الانواع الاولية ستة
اذ الاطراف لا تتكون من الاطراف وكان قصد الشيخ اثبات الانواع الست الاولية لكن اثنين
منها مشهوران ظاهران فتركهما فبقي اربعة انواع في ثلثة … الاربعة
فهو

قوله

فيه لا منها الطيبة والباقية متوسطها فكانت اولى بالاثبات فاذا قيل الاوليات ستة فلم اقتصر
على الاربعة فيقال لشهرة الباقيين فان قلت عدم تكون الاطراف من الاطراف ما قضية ما قد يقال
في الصاعقة من انها اجزاء نارية فارقت السحب فهي اجزاء نارية متكونة من اجزاء ارضية …
المراد ان الاطراف لا يتكون من الاطراف في الاغلب وهذا كاف فيما قصده الشيخ من بيان المناسبة
ولو كان حديث الصاعقة واقعا كان في غاية الندرة واعلم ان انقلاب الارض ماء وانقلاب الماء
هواء وانقلاب الهواء نارا وبالعكس كان في حسن الترتيب ولو اثبت انقلاب النار هواء وانقلاب
الماء هواء وانقلاب الماء ارضا كان انسب لظهور الانواع اما الاول فظهوره في انطفاء النار
واما الثاني فظهوره في البخار واما الثالث فظهوره في انقلاب المياه الى الاحجار قوله
فاستشهد عليه بشيئين اي استدل على تكون الهواء ماء بدليلين احدهما ان الاناء الفضي
او النحاسي وما اشبههما اذا وضع فيه الجمد حتى برد فانه يجد على ظاهره قطرات الماء
فتلك القطرات لا يخلو عن ثلثة اقسام اما ان يكون من داخل الاناء او من خارجه فان كان من
داخله فهو على سبيل الترشح وان كان من خارجه فهو من الهواء المطيف بالاناء فاما ان يكون
بطريق التكون منه او الترشح كما ذهب اليه ابو البركات فانه زعم ان في الهواء المطيف بالاناء
اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها تجذب حرارة الهواء اياها لم تمكن عن … الهواء
… الى الاناء فلما برد الهواء بالاناء الذي فيه زالت تلك السخونة من الاجزاء المائية الصغيرة
فتقاربت كثفت فنزلت واجتمعت على الاناء وهذا باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل
على اجزاء كثيرة مائية سيما في الصيف لان حرارة الهواء تحرقها وتصعدها وعلى تقدير
بقاء شيء من تلك الاجزاء يلزم احد الامور اما بقاؤها او تناقصها او تباعدها …
لكن الوجود بخلاف جميع ذلك واما الترشح فباطل ايضا لانه لو كان الندى بطريق الترشح لم
يوجد الندى الا في موضع الرشح وليس كذلك لانه على الانتشار وبقوله ولا يكون الجسم الا في موضع
الرشح فقوله ليس الا في موضع الرشح قضية نفاها بقوله لا يكون وانما لم يقل ولا يكون
في موضع الرشح مع ان قوله ليس الا في موضع الرشح في قوة قوله في موضع الرشح لان قوله
ليس الا في موضع الرشح يفيد انحصار الندى في موضع الرشح وقوله في موضع الرشح
لا يفيد الا وجود الندى في موضع الرشح وليس المقصود نفي وجود الندى في موضع الرشح
لانه ربما يوجد في موضعه بل نفي الانحصار وهذا معنى قول الشارح انه لم يمنع وجود
الندى من الرشح ولما انحصر الاقسام في الثلثة وبطل القسمان تعين القسم الثالث
وهو تكون الماء من الهواء بالتقريب … الامام انهم يحتجون …

لو بقي

في الكيف مع بقاء صورته النوعية فلم لا يجوز ان يتغير الهوا اذا صار ماء فلينسلخ الا صورته
الهوائية فقد انسلخ الا كيفية من الحرارة فقد انتقل الى البرودة وما بلد وان كانت الصورة
الهوائية باقية فهكذا القول في ساير الانواع قال الشيخ انكار المحصلين الانقلاب قطعا
للماء على الطرفين اذا فكيف يتغير نما هو ثم لو جعل ان يتكيف الهوا بكيفية الماء مع بقاء جوهر
الهوا فليجوز ان يكون جميع العناصر جسما واحدا يتكيف بعضه بكيفية النار وبعضه
يكيف بكيفية الهوا وبعضه يكيف بكيفية الماء وبعضه يكيف بكيفية الارض ولا يكون شيئا
من العناصر موجودا الا في الجسم غير العناصر على ان الهوا اذا استحال الى كيفية
الماء بسبب البرد وزوال ذلك البرد لم يزل تلك الكيفية عنه فبقاء تلك الكيفية مع زوال السبب
الذي يقتضيها دال على حصول صورة يستحفظها **قوله** بالاول لان بعض المركبات
اركان للبعض هذا انما يتم لو كان المراد بالاركان انها اجزاء المركبات وليس كذلك بل انها
اجزاء العالم وهي باعتبار جزئية المركبات مستقصات للاركان **قوله** ذوات الحركة
المستقيمة اما خفيفة او ثقيلة اشارة الى ما ذكره ان الخف هو الميل الى فوق والثقل
هو الميل الى تحت واعلم انه لا يراد بالخفيف ما يكون طالبا للجهة الفوقية في الجملة والا
لزم ان يكون الماء خفيفا لانه اذا حصل في حيز الارض يتحرك عنه بالطبع ليطفو عليها
وليس كذلك لتوجهها الى الجهة السفل بل الجهة الفوقية بالضرورة وان المراد ما يكون
اكثر حركاته الى الجهة الفوقية ومن اما ان يكون جميع حركاته الى الجهة الفوقية وهو الخفيف
المطلق او لا يكون وهو الخفيف الغير المطلق وكذلك الثقيل ليس معناه ما يكون
طالبا للجهة السفل في الجملة فان الهوا اذا حصل في حيز النار ينزل عنه بالطبع
وهو توجه الى الجهة السفل بل المراد ما يكون اكثر حركاته الى الجهة السفل فاما
ان يكون جميع حركته اليها وهو الثقيل المطلق او لا وهو الثقيل الغير المطلق
فانحصار الخفيف في القسمين ظ واما انحصار ذوات الحركة المستقيمة في الثقيل والخفيف
فلعله ظ **قوله** والخفيف بالاضافة له معنيان الذي فطباعه اذا تحرك في اكثر
المسافة الى المحيط يكون فيه ميل صاعد والميل الصاعد هو الخفة فيكون خفيفا
لهذا الوجه واذا تحرك في بعض الاوقات عن المحيط ففيه ميل هابط والميل الهابط هو
الثقل فيكون ثقيلا بهذا الوجه واذا تحرك في بعض الاوقات الى المحيط فهو خفيف
بالاضافة فان قلت على هذا يكون للهوا حركات صاعدة وهابطة والحركة الصاعدة
والحركة الهابطة متضادتان فيلزم ان يقتضي جسم واحد بالطبع كثير متضادين

وانتج

وانتج واجاب بان تضاد الحركات باعتبار تضاد ما هي منها واليه بالذات
كالحركة من السواد الى البياض ومن البياض الى السواد واما بالاعتبار كالحركة
من العلو الى السفل وبالعكس وههنا ما اليه الحركتان واحد فلا تتضادان
والثاني الذي اذا قيس الى النار كانت سابقة عليه الى المحيط فهو من المحيط ثقيل
اي لا يتخلف عن النار ويكون ثقيلا بالنسبة اليها لكنه لما كان متوجها الى
المحيط كان خفيفا فيكون خفيفا بالاضافة وانما قال الخفيف ليس بمطلق
ولم يقل خفيفا مضاف بوجهين احدهما ان القسمة الى الخفيف مطلق وخفيف
ليس بمطلق قسمة دايرة بين النفي والاثبات فيكون حاصرة بخلاف القسمة الى
خفيف مطلق وخفيف مضاف الثاني ان الخفيف الذي ليس بمطلق شامل
للمعنيين المذكورين والخفيف المضاف لا يقع في التحقيق الا على المعنى الاخير
لان المعنى الاول هو ان لا يبلغ حقيقة المحيط بل يريد قرب المحيط وليس فيه شيء
من معنى الاضافة الى غيره بخلاف المعنى الثاني فانه مقيس الى النار بانه يتخلف
عنها فان قلت فالهوا خفيف بالاضافة الى النار وليس كذلك فيقول انما
كان خفيفا بالاضافة لانه ثقيل بالقياس الى النار فيكون خفته بالاضافة
بالنسبة الى النار فنقول فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء بالمعنى الاول
ليس كذلك لكن المراد من الهوا ليس بخفيف مضاف لا بالمعنى الاخير اذ المعنى
الاول لا اضافة فيه الى غيره وفيهما نظر اما في الاول فلان الانفصال
الحقيقي كما يكون بين السلب والايجاب ويكون بين الايجابين اذا كان
احدهما في قوة سلب الاخر والخفيف المضاف في قوة سلب الخفيف المطلق لما
ذكرنا ان الحقيقة وهو ما يكون اكثر مسافة حركته الى جهة الفوق اما ان يكون
جميع مسافة حركته الى جهة الفوق او لا يكون وهذه منفصلة حقيقية قطعا
اما الثاني فلانه ان اريد بينا ولا الخفيف الذي ليس بمطلق للمعنيين شمولها
فذلك ظاهر البطلان وان اريد انه يحتمل ان يكون لكل منهما على سبيل
البدل فالخفيف المضاف ايضا كذلك كما صرح به من انه مفسر بالمعنيين و
لعل المراد مجرد عبارة السلب والاضافة حتى ان الحصر في عبارة السلب
بخلاف الايجاب وعبارة الخفيف المضاف هيئة عن الاضافة الى
الغير وانما هي في المعنى الاخير وكان الامام يشير الى هذا في شرحه لكن

لان الاول فحصر الاركان كاف اى لو قيل الجسم العنصرى اما خفيف مطلق
او ليس اما ثقيل مطلق كفى فى بيان انحصاره فى الاربعة اما لو قيل اما خفيف
مطلق وهو النار لم يكف فى الانحصار وما لم يبين انحصار الخفيف
المطلق فى النار والاقسام الباقية فى العناصر الباقية وح يحتاج بيان انحصاره
على تقدير آخر كما ذكره الامام وهى ان المكان الواحد لا يستحقه
جسمان بسيطان واقول هذه المقدمة لا بد منها هاهنا لان الشيخ
لم يزعم ان الاجسام ذوات الحركة المستقيمة منحصرة فى الخفيف المطلق
وغيرها بل زعم انها منحصرة فى العناصر الاربعة بقوله والجزئى ان يتم
بها عدد ذوات حركة المستقيمة فلم يكن بد من بيان انحصار الخفيف المطلق
فى النار وغيره فى الثلثة الباقية **قوله** وتشكك الفاضل الشارح
هذا الفصل بحثين احدهما ان ذوات حركة المستقيمة منحصرة فى الاربعة
وبين هذا بحسب خفتها وثقلها والثانى انها اسقطان المركبات بحسب
الى الاغلب فيها وبين هذا بحسب الاستقراء وتكلم الامام على كل واحد
من البحثين اما على الاول فلان الهواء لا ميل صاعدا فيه والا لكنا اذا
مددنا ايدينا الى الهواء احسسنا منه بمدافعة منه الى فوق كما انا وضعنا ايدينا
تحت الحجر وجدنا فيه مدافعة الى الاسفل ولما لم نجد فيه المدافعة الى فوق علمنا
انه ليس فيه ميل صاعد وجوابه ان الجسم ما كان منفصلا عن الارض لا يكون
فى حيزه الطبيعى لانه انما يكون فيه لو انطبق مركز ثقله على مركز العالم وليس
كك اذا كان منفصلا والهواء منفصل بكليته فلا ميل فيه بالفعل واما على الثانى
فلان النار ليست جزءا من المركبات لوجهين احدهما ان النار العظيمة اذا
اوقد عليها الماء او الارض تنطفى والعلان ما لنا ن على البدن فيكون
الاجزاء النارية مغمورة فى الاجزاء الارضية والاجزاء المائية فكيف لا تنطفى
وجوابه ان حافظ البدن يحفظ الاجزاء على حالها كما يحفظ من الانفكاك مع تداعيها
الى ... وثانيهما ان حدوث النارية فى المركب هو ايضا بط اذ لا فاعل هناك
واما بطلان الكون فى المركب فهو ايضا بط لانه ما دام كل جزء يفرض من المركبات يكون
مخلوطا بغير النار ومن سائر العناصر يكون استعدادها لقبول الصورة النارية اقوى
من استعدادها للصورة النارية فيمتنع ان ينقلب نارا وجوابه انه ربما يصير

استعدادها

استعدادها اقوى للنارية بواسطة اسخان الشمس واشعة الكواكب **قوله** والمركبات
تلتئم الصورة اما صورة البسيط او صورة المركب فصورة البسيط اما ان يكون مع الشعور
والارادة وهى الصورة الفلكية او لا وهى الصورة العنصرية واما صورة المركب فاما ان
يكون لها نشو ونما وهى الصورة المعدنية او يكون وح اما ان لا يكون لها حس
حركة وهى النباتية او يكون وهى الصورة الحيوانية وجميع هذه الصور كمالات
اولى فان الكمال اما منوع او غير منوع والكمال المنوع هو الكمال الاول فانه اول شئ يحل
فى المادة ويتقوم بالمزاج ما يحل او يحل فى المادة ثم يستعد به الممتزج لحصول صور نوعية
متنوعة وقد صرح به فى اول الفصل ان الامزجة معدة نحو خارج مختلفة والجواب ان الاولية
بالقياس الى الكمالات الغير المنوعة المترتبة على الصورة وقيل قالوا النفس كمال اول
لجسم طبيعى آلى وحكموا بانه يدخل فيه النفس الانسانية فلو كان الكمال الاول اول شئ يحل
فى المادة وكانت النفس الانسانية لا تحل المادة وليس كذلك ويمكن ان يجاب بان المراد
انه اول شئ يحل فى المادة ان كان ماديا او المراد بالحلول التعلق بالمادة اعم من الحلول وغيره
والحاصل انه اذا امتزجت العناصر وتفاعلت يحصل للممتزج بعده الصورة بها يصير
الممتزج نوعا من الانواع وحقيقة من الحقايق مغايرة للعناصر ثم يترتب عليها كمالات
اخر فتلك الصورة المتعلقة بذلك الممتزج الذى جعلته نوعا هى الكمال الاول **قوله** وليس
هذا الاختلاف اى اختلاف الاشخاص والانواع والاجناس لاجل ان يكون له سبب
اما الهيولى او الجسمية او المفارق وهو بط او الصورة النوعية للبسايط وح يكون
الاختلاف اما بحسب نفسها او بحسب احوالها والاول بط والا لم يزد الاختلاف على اربعة
لان الصورة النوعية اربعة واذا كان لكل واحد منها علة لاختلافها لم يزد على اربعة
اختلافات قبل ان يكون الاختلاف بحسب احوالها فى التركيب فيما يعرض هذا التركيب
اما فى التركيب فلان نسبها باختلاف مقادير الاسطقسات واما فيما يعرض بعد التركيب
فهو المزاج فلان الامزجة المعدة لفيضان الصور مختلفة بحسب ... ولكل منها مزاج
جنسى كما ان المزاج يختلف باختلاف مقادير الاسطقسات وفى كيفياتها فى النسبة فكل
مزاج من الامزجة الجنسى والنوعى والصنفى والشخصى حد افراط وتفريط اذا خرج عنه
بطل التركيب مسمى الاعتدال والمتوهم بينهما عرضا وهو غير متساو فيها فعرض المزاج الشخصى
جزء لعرض المزاج الصنفى وهو جزء عرض المزاج النوعى وجزء عرض المزاج الحقيقى
قوله وانما احتاج الى ذلك كون الامزجة من الكمالات الثانية الصادرة من الكمالات

الاولى ولقائل ان يقول هذا لمنافاة لما حصله الشيخ الفاضل من ان الامتزاج بعد تحلل الصور
النوعية فانه صرح لا يكون صادرة عن الصور التي هي كمالات اولى ويمكن ان يجاب عنه بان الامتزاج
كمالات صادرة عن الصور البسيطة فان الكيفية المتشابهة الحاصلة بعد تفاعل العناصر
ان قلنا انها هي الكيفيات الضعيفة بالكسر على المزاج والانكسار كما يقوله الاطباء فظاهر
حصولها من الصور النوعية وان قلنا انها حادثة بعدها والكيفيات بالمرة كما يقوله الحكماء
فامكن ان يكون حصولها من واهب الصور بتوسط او بسط او ان يكون من الصور ثانيا وذلك
من الاحكام الوهمية على سبيل الجزم ويكفي هذا القدر في بيان المناسبة والانسب ان يتوقفا حتى
الى الفرق بان المزاج انما يحصل هذا استحالة الدائم في كيفياتها مع بقا صورها ولولا
للمغايرة بينهما لما كان واستدل على المغايرة بثلث حجج الحجة الثانية منها اعم لان الحجة الاولى
يختص بكيفياتها الملموسة الاربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
والحجة الثانية تعم الكيفيات لانا لكيف مطلقا يقبل الاشتداد والضعف والصور لا يقبلها
لكنها مختصة بالعناصر لان كيفياتها يقبل الاشتداد والضعف وكيفيات الافلاك لا يقبلها
والحجة الثالثة اعم منهما لانها يشمل العناصر والافلاك لان الحجة الثانية يختص بالكيفيات
والثالثة اعم منها يعم الكيفيات والكميات وسائر الاعراض وتقرير الحجة الاولى ان الكيفيات ربما
يزول مع بقا الصورة النوعية فان الماء قد يسخن فيزول البرد عنه وقد يجمد فيزول الميعان
عنه مع ان الهيئة محفوظة في الحالين قال الامام وهذه الحجة لا يتمشى في ساير العناصر فان
النار لا يبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها والهوا لا يبقى هواء بعد زوال الميعان عنه والارض
لا يبقى ارضا بعد زوال اليبس عنها قال الشارح اراد بقوله هذه العناصر لا يبقى بعد زوال
كيفياتها انها لا يبقى مطلقا سوى كانت في حال البساطة او التركيب فممنوع وان اراد انها لا يبقى
في حال البساطة فمسلم لكن لا يلزم انها لا يبقى في حال التركيب لجواز ان يكون العنصر مستلزما
لكيفية حال البساطة حتى يلزم من انتفائها انتفاؤه ولا يكون مستلزما اياها حال التركيب
وهذا الكلام عند التحقيق استفسار ومنع على المنع فان قول الشيخ وكل واحد من هذه
العناصر صورة معنوية منها تنبعث كيفياتها المحسوسة يقتضي بحاله الفرق بين جميع
صورها وكيفياتها وقول الامام هو ان الحجة لا يتمشى الا في الماء فان بقا صور ساير
العناصر مع زوال كيفياتها تام فانه لا معنى لعدم تمشي الحجة الا منع مقدماتها **قوله** قوله
الحجة الثانية تركيب القياس هكذا الصور لا يشتد ولا يضعف والكيفيات يشتد ويضعف
فالصور ليست كيفيات فالشخص على المقدمتين يمثالين وهما ان الانسان لا يكون
اشد

اشد انسانية من اخر وجا ان يكون اشد حرارة كانه مدعى انهما بديهيان حتى
لا يتوقف الحكم فيهما الا على تصور الطرفين الصورة والكيفيات وتصور الاشتداد
والضعف كما تحققتهما واستدل الامام على حقية الصغرى بان الصورة لو اشتدت
او ضعفت فعند الضعف لا يخلو اما ان يكون نوع الصورة باقيا او لا فان لم يبق نوع
الصورة كان ذلك بطلانا للصورة لا ضعفها وان كان باقيا كان الضعف بزوال
عرض فالضعف لا يكون في ذاته فهو لم يكن الاشتداد في ذاته اي الاشتداد
الذي كان في ذات الصورة لا نزوال وبقي ذات الصورة كما كانت والا فهو لا يكون ذلك
انتقاصا للصورة مفروض في ضعف الصورة ولو كان المراد بالاشتداد ههنا
الاشتداد الحاصل كان المفروض اشتدادها واجتمع الضعف والاشتداد في حالة واحدة
واتحد وقد صح بذلك في شرحه وكذا نقول في الاشتداد ان بقي كان الاشتداد
في العوارض والا لزم بطلانها ونقض هذا الدليل بالكيف ثم قال فان صح هذا الدليل
الكبرى فان لم يصح فلا يعم صدق الصغرى وفي قوله فان لم يصح بطلت الاخرى تسامح
فانه لا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول فالاولى الاقتصار على المنع **قوله**
معنى الاشتداد الاشتداد توجه المحل الى غاية بانواع مختلفة الحقيقة من حال غير او
يوجد كل واحد منها في آن ولا يبقى شيء منها آنين كالماء المسخن بالنار يسيرا يسيرا او تضعيف
انصرف المحل عن الغاية بانواع كذلك كالماء المسخن اذا فارقته النار يبرد شيئا فشيئا
توضيح الاشتداد والضعف حركة لانك ان الحركة انما يتحقق اذا كان المتحرك في حال ان لا
يكون حصل له تلك الان ولا بعده تلك الحالة كما الحاصل في الان يكون للمتحرك ان يعرض
حصول فيه كان مغاير الحصول بكان اخر وهذه الحصولات لا استقرار لها وكذلك اذا امر الى الكيف
يكون للمتحرك كيفية لا يستقر واذا تبدل الحالة على محل فلا ابدان يكون في ذلك المحل متقوما
بدون الحال فيكون عرضا بخلاف الصورة فان المحل لا يتقوم بدونها فيمتنع تبدلها
عليه هذا هو خلاصة الكلام لا يقال ان اريد ان الهيولى لا يتقوم بدون هويات
الصورة فممنوع فان الهيولى شخص واحد مستمر على تعاقب الصور وان اريد انها لا تتقوم
بدون مطلق الصورة فمسلم لكن لا يمتنع ذلك عن توارد الصور النوعية والجسمية
عليها لانا نقول الهيولى في نفسها لا يوجد الا شيئا بالقوة والذات الغير المتحصل
بالفعل يستحيل ان يتحرك من شيء الى شيء فلو تحركت في شيء لم يكن لزم ان يكون
لها صورة بالفعل فيمتنع ان يتحرك في الصورة بالفعل يسقط في الفاظ الشرح سهو ان

بمنطقة الجفاء عنها اما هو لهو اعتبار المحل الواحد الثابت الحال فيه غير واد
مبدل نوعيته او قبيل فانما وحد الحال الغير القار واعتبر تبدل نوعيته عند القياس
اشارة الى ان الكيفية الغير القارة واحدة في الخارج وتعددا الانواع وتبدلها
انما يكون بالعرض عند فرض الانات ومقايسة ما يوجد منها في آن الى ما يوجد في
آن آخر وهذا كلام الفارابي ان تلك الانواع بالقوة والانات ايضا الا بالقوة
وحينئذ نحل بالوجه ههنا ونقول تحرك الجسم في الكيف فاما ان يكون له كيفية
واحدة في الخارج او كيفيات متعددة فان كان له كيفية واحدة فلا حركة في الكيفية
اذ لا معنى لها الا الانتقال من كيف الى كيف وان كان له كيفيات متعددة فان
وجد شيء منها في اكثر من آن واحد فقد انقطع الحركة لما عرفت ان الحركة لا تبقى اذا
اذا كان الجسم في كل آن يفرض حال لا يكون له قبله ولا بعده ولو وجد شيء منها
ابين كان لحالة في آن يكون له تلك الحالة فيما قبل ذلك الآن وبعده وان
لم يوجد كل منها الا في آن واحد لزم تتالي الانات [illegible] فنقول اشدا اما ان يكون
من جنس الاضعف [illegible] فاما ان يكون الضعيف باقيا
عند وجود الاشد او لا يكون فان بقي عند وجود الاشد ولا يكون فان
بقي عند وجود الاشد يلزم اجتماع المثلين [illegible] بل يحدث الاشد فردا
آخر من نوع الضعيف فيكون النوع مقولا بالتشكيك على افراده وانه محال وان لم
يكن الاشد من نوع الضعيف فهذه الانواع لا شك انها انية فاما ان يكون
من الانات زمان او لا فان لم يكن لزم تتالي الانات وان كان من الانين زمان
لم يكن الحركة متصلة قطعا فعلم بان ان لا حركة في الكيف فنقول هذا منقوض بالحركة
في الاين والوضع فانه لا شك في تحققها مع وجوده [illegible] فان الجسم لو تحرك في الاين
[illegible] اما ان يكون له من ابتداء المسافة الى انتهائها اين واحد او اينات متعددة فان يكون
فان كان له اين واحد فلا حركة في الاين وان كان له اينات متعددة فاما ان يكون الجسم
في شيء منها اكثر من آن واحد فينقطع الحركة او لا يكون في كل منها الا آنا واحدا فيلزم تتالي
الانات فنقول الاينات المتعددة [illegible] ان يكون بين الانات زمان [illegible] يتخلص عن الشبهة
الاين الذي للجسم من اول المسافة الى آخرها اين واحد [illegible] متوسط بين المبدأ
والمنتهى لكنه غير مستقر ومتعدد بحسب [illegible] المسافة [illegible]
فلا يكون [illegible] كذلك نقول للمتحرك كيفية واحدة [illegible] ان لا يكون له حركة

وانما

ح وانما يلزم ذلك لو كانت تلك الكيفية قارة وليس كذلك لان كيفية الجسم وان كانت واحدة
الا انها لا يستقر بمعنى انها في كل آن يفرض كيفية اخرى فتعددها الكيفيات لا يكون الا بالقوة
وانما قال بتبدل النوعية لان هذه الكيفيات الغير القارة لا يكون افراد النوع ما حكم تقرر
عندهم ان الماهية واجزائها لا يقبل الشدة والضعف فيمتنع ان يكون النوع او الجنس مقولا
بالتشكيك على جزئياته واعلم انه ليس كل التحقيق حركة يتبدل الانواع ما فيها انه مخصوص بالحركة
في الكيف لقبولها الشدة والضعف اما الحركة في الاين والوضع والكم فليس فيها الا
تبدل افراد النوع نوع واما قوله بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في
آنين يحيطان بذلك الآن فمعناه ان كل ما يوجد من انواع الكيفية في آن لا يكون مثل ما يوجد
في آن قبله ولا مثل ما يوجد في آن بعده بل هو متوسط بينهما فانه لو لا ذلك لم يتحقق الحركة
واما قوله ولا حاجة في الشدة والضعف هو المحل لا الحال فبيانه انهم اختلفوا في نفس
الحركات التي المقولات فالمحققون على ان الجسم متحرك فيها ومنهم من زعم ان المقولة نفسها
يتحرك حتى ان التسخن هو حركة الحرارة والتسود هو حركة السواد وربما يتادى
بعضهم في مذهبه فقالوا الجوهر متحرك [illegible] لما ابطل الشيخ مذهبهم بانه اذا
اشتد السواد فان لم يبق ذلك السواد بعينه موجودا مع اشتداده لاستحالة اشتداد
المعدوم فان بقي موجودا وقد عرض عليه زيادة فهو ليس حركة في السواد بل في عوارضه ولا
شك ان هذا اي في حركة الجوهر في نفسه فان فرض تحركة الجسم في السواد وغيبته
باختيار ان السواد لا يبقى والجسم هو الذي يتحرك لبقا السواد وهو حجة وان
انعدم السواد لكن يرد على هذا ان ذلك السواد لو انعدم فان لم يحدث في آن انعدامه
سواد آخر ينقطع الحركة ضرورة ان الحركة في السواد انما يستمر باستمرار السواد
وان حدث فان بقي زمانا ينقطع فيه الحركة ايضا وان انعدم وحدث آخر فحينئذ الانواع
متتالية آنية ويعود الاشكال الجواب الحق اختيار بقا السواد ولا يلزم ان لا حركة
في ذات السواد بل الجسم يتحرك فيه وهو غير قار على ما تقرر واذا عرفت هذا فقد تبين
ان الدليل الذي استدل به الامام على ان الصورة لا يشتد ولا يضعف لم يدل الا
على عدم اشتداد المحل في الصورة وعلى هذا لا نقض بالكيفيات فان الكيفيات ايضا لا
يشتد ولا يضعف وانما يشتد الجسم فيها ويضعف اما قوله واما الحال الذي يتبدل
هويته المحل المتقوم بتبدله وهو الصورة فقيل عليه هوية المحل لا يتبدل بتبدل الصورة
فان تشخصها بالصورة المطلقة لا بالصورة المعينة والجواب ان المراد بالهوية الجسم

مشخصها بل بوجودها بالفعل فان الهيولى قبل تبدل الصورة شىء موجود بالفعل كالماء
وبعد التبدل شىء آخر موجود بالفعل كالهواء فلا يتصور فيها الاشتداد والضعف لكن
المتحرك يسن حال الى حال لا بد ان يكون بعد التبدل هو الذى كان قبل تبدل حاله فلو تحركت الهيولى
فى الصورة كان قبل تبدل الصورة شيئا وحقيقة وبعد تبدلها حقيقة اخرى فلا
يكون هو هو فى الحالين فامتنع تحركها مثلا مادة الماء لو تحركت فى الصورة ففى اول
تحركها يكون ماء فاما ان يتحقق حركتها اذا كان بعد الحركة ايضا ماء فيمتنع ان تبدل عليها الصورة
المائية فالضمير فى قوله لامتناع تبدله يعود الى الصورة بتاويل الحال اى لامتناع
تبدل الصورة فى الحركة على محل هو قبل تبدلها هو بعد تبدلها ويحتمل ان يعود
الى الحال المذكور فالتقدير لامتناع تبدل هو به المحل تبدل على محل هو هو فى
الحالين فكانه قال لامتناع تبدل الحامل الذى تبدل هو به المحل تبدل على محل
لا تبدل هو بسبب تبدل الحال وايضا لو توارد الصور على الهيولى لزم تحقق حاله
متوسطة بين كون الشىء هو هو ومن كونه هو لما انه لا يكون هو هو فلان
تبدل الصوره يستلزم تبدلها فلا يبقى هى هى واما انه لا يكون هو ليس هو
فلان توارد الصور لا يكون الا بان يكون الهيولى باقية على ما كانت فيكون هى هى
فلو تبدلت الصورة على مادة الماء فاما ان يبقى ماء وهو محال لزوال المائية عنها
واما ان لا يبقى ماء وهو ايضا محال لان تبدل الصورة عليها يقتضى كونها ماء بعد
التبدل كما كانت ماء قبل التبدل فيكون المادة المائية حالة متوسطة بين
كونها ماء وكونها ليست ماء وكونها ماء كون الشىء هو بعد التبدل هو قبله
وكونها ليست ماء كون الشىء هو بعده ليس هو قبله **قوله** وايضا فانهما
وسكونها بالطبع لما كان للعناصر حركات وسكونات طبيعية وقد تبين ان الطبيعة
هى المبدا للحركات والسكنات فلا بد ان يكون فى كل عنصر طبيعة هى مبدا الحركة
وسكونه ثم كونها ان الكيفيات المحسوسة منبعثة عن صورها النوعية فيكون لكل
عنصر صورة نوعية فيه وههنا على ان الصورة النوعية هى الطبيعة بعينها
فقوله الشديد والضعيف التى يكون لاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركة
مستدرك فى هذا التعريف فان اشتدادها وضعفها وكونها من انواع
الحركات لا دخل لها فى انبعاث الكيفيات عن الصورة **قوله** العناصر
اذا امتزجت لما كان للعناصر كيفيات متضادة فان امتزجت بقا فعلى ان يكون

كل واحد

كل واحد منها فاعلا او منفعلا فلا يمكن ان يكون فعل كل واحد منها وانفعاله من
حيثية واحدة كما ذكر بل كل واحد منها يفعل بصورته وينفعل بكيفيته وقابل
ان يقول سيجى ان فعل الصورة النوعية فى مادتها ابدانها وفى غير مادتها بتوسط
الكيفية فلو فعلت صورة عنصر فى كيفية عنصر آخر كان بتوسط كيفيته فيعود
المحذور وضرورة ان الكيفية المتوسطة يكون غالبة والكيفية المنفعلة يكون
مغلوبة لانا نقول سيقرر ان المنفعل ليس هو الكيفية بل المادة المنفعلة فى
الكيفية لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان الكيفية تنكسر فى حد انفسها الا
يرى ان الماء الحار ان امتزج بالماء البارد ينكسر حرارة الحار وبرودة البارد
فاذا كان الكسر بتوسط كيفية كانت تلك الكيفية غالبة والكيفية المنكسرة
مغلوبة وايضا اذا كانت المادة منفعلة فى الكيفية يكون الكيفية مغلوبة
بالضرورة وح يعود المحذور ولعل المحيص من هذا بالتزام كيفية واحدة
يكون غالبة ومغلوبة فى حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة الصورة ومغلوبة
من جهة المادة فتامل **قوله** قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقى
خرج المزاج الثانى كمزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزيبق والكبريت عن حد
مطلق المزاج لان مزاج الزيبق ليس فى غاية البعد عن مزاج الكبريت لتشابههما
وحصولهما عن كيفيات متكسرة فلا بد ان يراد بالتضاد التخالف وهذا هو حمل
الكلام على غير مصطلح المتكلم من غير ضرورة فان المركبات بعضها حارة وبعضها
باردة وبعضها رطب وبعضها يابس كما ان بين نفس السواد والبياض تضاد وغاية
خلاف كذلك بين نفس الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ثم قال حاصل القول
فى المزاج الى بقاء الصوره النوعية واستحالة كل واحد منها فيكون مبنيا على
اثبات الاستحالة فى الكيفيات الاربع لكن الشيخ بين الاستحالة الا فى
الحرارة والبرودة فان الماء الحار يصير باردا وبالعكس واما استحالة النار
الارض فى اليبوسة والاستحالة الماء والهواء فى الرطوبة مع الحفاظ صورها
النوعية فلا والجواب ان تحليل المركبات يدل على انها ممتزجة من
العناصر فانه اذا قطر المركب فى القرع والانبيق حصل ارض وماء وهواء
وذلك يدل على انها كانت موجودة فيه واما النار فلا بد منها ان لا بد
من حرارة تطبخه للمركب وهى حرارة النار ولما اشتمل المركبات على العناصر

ولا شك انه ما تشابهت الاجزاء في الكيفية ولا يكون كذلك الا بعد استحالتها في جميع الكيفيات
تبدل جميع الاستحالات **قوله** والدليل على ان الصورة تبقى في مادتها بتوسط الكيفية
ان الماء الحار اذا اختلط بالماء البارد وينفعل كل منهما عن الآخر وانفعال البارد عن
الحار انما هو في الصورة المائية وهي مبردة بالذات فلولا ان تأثيرها في البارد بتوسط
الحرارة لم ينفعل البارد منها **قوله** فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة
القائلون بالخليط قالوا في الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة العظم
واجزاء على طبيعة الحنطة واجزاء على طبيعة الشعير وهكذا وهي مختلطة جدا فاذا
اجتمع منها اجزاء كثيرة لانجذاب المتشابهات بعضها الى بعض احس بها على تلك الطبيعة
وليس هنا التغير في الطبيعة وكذلك الكيفيات التي تحدث للاجسام ليس بطريق الاستحالة
بل لان الاجزاء التي لها تلك الكيفية كانت كامنة في الجسم فبرزت حتى ان الماء اذا تسخن لم
يستحل في كيفيته بل لان اجزاء نارية كمنت فيه برزت بسبب ملاقاة النار به او نحوه او تدخل
ان اجزاء نارية نفذت في الماء من الخارج فاختلطت بالاجزاء البارزة فاحس بالكل كانه حار
وانما دعاهم الى ذلك الحكم اما الى انكار التغير في الصورة فامتناع عن لا شيء فان اللحم
مثلا كان معدوما فكيف يكون عن لا شيء واما الى انكار الاستحالة في الكيف فامتناع مصير
شيء شيئا آخر فان الماء لم يكن حارا فكيف يصير حارا والجواب عن الاول بان الهيولى مشتركة
فيزول عنها صورة ويوجد فيها اخرى بحسب استعدادها وليس هذا وجود عن لا شيء
محض وعن الثاني بان الماء كان باردا فاستعد بواسطة مجاورة النار لزوال البرد
عنها والتكيف بكيفية الحرارة وهذا ليس ببعيد **قوله** وانما اقتصر على الحكم
وما ذكر المخلطة لما ذكره في بيان المذهب لان الكمون والبروز فيهما اعرف قال الامام لان
المخلطة الى القول بالكمون كان صنفهما لانهما يسخنان جسما باردا بهوا الماء والاكثر
واما المخلطة فانما تسخن الهواء وهم غير محتاجين الى الكمون فيه لان الهواء حار وصفو
بالمخلطة عما فيها الطبيعة الارضية والمائية فيكون فعل الطبيعة في الحرارة اقوى ولا يخفى
فان هذا التوجيه اما **قوله** يريد بيان ان النار المرئية ليست بسيطة حاصله ان
النار صرفة شفافة غير مرئية وانما يكون مرئية ملونة لتعلقها باجزاء الارضية وستضيء
بضوئها فههنا دعويان الاول فلان النار حيث تكون قوية تتمكن من احالة الاجزاء الارضية
الى نفسها كما في اصول الشعل فيكون شفافة لا ظل لها واما الثانية فلان النار اذا كانت
ضعيفة لا تتمكن من احالة الاجزاء الارضية كما في رأس الشعلة يقع لها الظل وانما
يكون

قوله اجسام الارضية المتخلخلة اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة لا بد هنا من تمهيد
مقدمتين لتحقيقهما ان الحرارة اذا اعملت في الجسم الرطب كالنار في الماء ارتفع منه شيء
بخار او اذا اعملت في الجسم اليابس كالنار في الحطب يسمى دخانا فالبخار اجزاء مائية — فما ارتفع منه
بالحرارة فتصاعدت مختلطة باجزاء هوائية والدخان اجزاء ارضية تلطفت بالحرارة
مختلطة بها الثانية ان البخارات لغلظها لا يصعد الى غاية كرة الهواء دونها
فلا يتجاوز هوا البخار فيكون منها الى كرة النار فيكون حارا بالحرارة النار ومنها
لا مادية فيرتفع الى الطبعة وقيل البخارات منها ما يجاور الارض ويسري اليه سخونة الارض
وفيه ايضا اجزاء هوائية وارضية الكواكب ويتسخن به منها ما لا يسري اليه سخونة
الارض لا يكون فيه الا المحض الذي هو ايضا اجزاء مائية فيكون ثمة برودة
عظيمة فلهذا كان الهواء طبقة الهواء الحار بالنار وطبقة الهواء الصرف والطبقة
البارد التي تنزل منها المطر والثلج الى غير ذلك والطبقة المجاورة للارض ثم الدخان
اذا ارتفع من الارض بعلو البخار ولان حظه للحرارة المصعدة اكثر فاذا بلغ الطبقة
الحارة من الهواء وقع فيه شعلة من النار وانعكست في سمتها فيما وقع كان كوكبا
انقض وهو المسمى بالشهاب فاذا استحال ما فيه من الاجزاء الارضية نارا صارت
شفافة وغاب عن الحس فظن انها انطفت فانطفاء النار يقع على وجهين احدهما
هذا وهو احالة النار الاجزاء الارضية التي تعلقت هي بها نارا فيزول الضوء ويصير
شفافا والثاني استحالة النار هواء وانفصال الاجزاء الارضية عنها وهو السبب
الاكثري في انطفاء النار عندنا واما قوله كلما قويت النار وقل الخ تنبيه ايضا على ان
النار في نفسها شفافة لان الدخان اجزاء ارضية وكلما كان الدخان اقل كان الضوء
والحمرة اللهيبية اقل فالضوء انما يحصل بسبب مخالطة الاجزاء الارضية واعلم انه قد
صرح في تلك المواضع من هذا الفصل بان النار القوية تحيل الاجزاء الارضية نارا وهذا
مخالف لما تقدم من ان الاطراف لا يتكون من الاطراف **قوله** وكان مناسبا بحسب
الجنس دون النوع اه كان كذلك لو كان العنصر جنسا للجسم المركب والبسيط وليس
كذلك فلهذا قال والاصول انما غيرها مناسبة بحسب الصورة لان صورة المركب غير
مناسبة لصورة البسيط مناسبة بحسب المادة لاشتراكها بين الاجسام البسيطة
والمركبة العنصرية على ان الامر في ذلك سهل لانه لو جعلنا الجسم الكائن الفاسد جنسا
الكلام **قوله** واعترض ايضا على قوله وافرب مما اه هذا اه قال الامام كلام الشيخ

يشعر بان المزاج كلما كان اعدل كانت الصورة الفايضة عليه اكمل وقد ثبت في علم
الطب ان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها عن الاعتدال القلب فوجب ان يكون
تعلق النفس بالجلد لا بالقلب اجاب الشيخ بان تعلق النفس الانسانية باعدل الامزجة
وكون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي ان يكون اعدل الامزجة بل اعدل الامزجة
مزاج الارواح التي تقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي وهي اول ما
يتعلق النفس بها ثم يتعلق بالقلب الذي يحصرها ثم بساير الاعضاء على حسب
الحاجة وهذا غير مستقيم لان الشيخ صرح في مواضع من كتاب القانون ان الروح والقلب
احر ما في البدن نعم ان حرهما مائلان الى الافراط والخفيف ان غالبا على الارواح
فالقول بقرب الثقيل والخفيف فيها الى التساوي بما ينافيه قطعا بل الحق في الجواب
ان كلام الشيخ في الاعتدال النوعي لا في الاعتدال العضوي فان تعلق النفس انما
هو بمجموع البدن ضرورة ان تعلقها بحسب التدبير والتصرف في الكل لا بتمام الاعضاء
آلية فالمزاج المعد لفيضان النفس ليس مزاج عضو من الاعضاء بل هو مزاج جميع
البدن الحاصل من جميع امزجة الاعضاء وذلك المزاج اقرب الى الاعتدال من امزجة الانواع
الاخر واما ان اول تعلق النفس بالروح او بالقلب فذلك بحث آخر والذي ذهبوا
اليه ان تعلق النفس بالبدن للاستكمال به والاستكمال بها انما يكون بالاعمال
والحركات الصادرة من الارواح التي منشأها القلب فان قلت لما كانت تفاوت
الصور في الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال حتى ان انكسار الكيفيات كلما
كان اتم كان انسب الى المبدأ اكمل والصورة الفايضة عليه افضل على ما صرح
به الشيخ فيلزم ان يجب ان تكون الصورة الفايضة على الجلد اكمل الصور لانه اعدل
الاعضاء وليس كذلك قلت ليس في الاعتدال الا استحقاق صورة ومجرد
ذلك لا يكفي في فيضانها بل لا بد مع ذلك من ان يكون الممتزج محلا لتصرف الصورة
ومتاتيا لتمامها والعضو ليس كذلك تم النمط الثالث

قوله النمط الثالث في النفس الارضية والسماوية النفس الارضية معنى والنفس السماوية معنى
آخر واسم النفس يقع عليهما على سبيل الاشتراك اللفظي او اشتركا في معنى واحد
وهو كمال اول لجسم طبيعي لكنه ليس معنى النفس اذ لا يلزم ان يكون صور البسايط و
المعدنيات نفوسا وليس كذلك ولهذا لم يعنون النمط بالنفس مع المقابل فصل الى النفس
الارضية والنفس السماوية اما النفس الارضية اي كل نفس في الارض من النبات والحيوان
فهي كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة اما الكمال فهو ما يتم به النوع في ذاته او
في صفاته اما في ذاته فكصورة السرير فانها كمال الخشب للسرير اذ لا يتم السرير الا بها و
اما في صفاته فكالحركة فانها كمال الجسم المتحرك اذ لا يتم الا بها والكمال الاول ما يتم به النوع
في ذاته او يتمها يصير به النوع نوعا بالفصل وهو المنوع على امره والكمال الثاني ما يتبع
النوع من عوارضه فالكمال الاول يتوقف الذات عليه والكمال الثاني يتوقف على الذات
وقد يطلق الكمال الاول على معنى آخر وهو كمال الذات يترتب عليه كمال آخر كالحركة ولما تم
فالمراد به الجنس اي الطبيعة الجنسية لا المجردة عن الفصل وهي المادة ولنتذكر ان الشيء
الذاتي قد يؤخذ بشرط لا شيء اعني وحده وهو المادة وبهذا الاعتبار يكون جزء الشيء
وقد يؤخذ لا بشرط شيء وهو ان يكون مبهما محتملا لان يقع على اشياء مختلفة وهو الجنس
وان كان متعينا متحصلا بنفسه فهو النوع اذا تذكرت فنقول الاشكال النبات والحيوان
ليس مجرد طبيعة الجسم بل جسم قد انضم اليه امر صار به نباتا او حيوانا فلذلك الامر له
اعتباران احدهما انه صورة وجزء للجسم النباتي والحيواني وبهذا الاعتبار يكون تمام
النبات والحيوان مادة وثانيهما اعتبار انه كمال فان الجسم من حيث انه جسم طبيعية
ناقصة انما كملت به تمنا فعلم ذلك الكمال لكن لم يعرف في الكلام باعتبار انه صورة لان الصورة
توهم ان يكون محالا والنفس ليس حصولها كما في النفس الانسانية وانما عرف باعتبار
انه كمال والجسم بهذا الاعتبار طبيعة ناقصة مبهمة يتمها ويحصلها ذلك الكمال فيكون
الجسم بهذا الاعتبار جنسا لا مادة ثم ان تعريف النفس بالكمال الشامل لها فناها بعد
حيث جوهرها ونسبتها بل من حيث اضافتها الى البدن فلذلك يؤخذ البدن في حدها
كما يؤخذ البناء في حد الباني وان كان لا يؤخذ في حده من حيث هو انسان ولهذا صار
النظر في النفس من العلم الطبيعي ولما حاولنا ان نعرف ذات النفس يجب علينا ان نفرد لذلك
بحثا آخر واما الطبيعي فهو ما يقابل الصناعي واما الآلي فيجوز وقوعه على انه صفة كمال اي
كمال اول آلي ذو آلة ويجوز وقوعه على انه صفة الجسم اي جسم مشتمل على الآلات في

اظهر

اظهر واياما كان فليس المراد بالآلات اشتمال الجسم على اجزاء مختلفة فقط بل وعلى قوى
مثل الغاذية والنامية والجاذبة والماسكة وغيرها فان الآلات للنفس هي القوى و
بتوسطها الاعضاء واما ذي حيوة بالقوة فليس معناه ان الجسم يكون حيا فان النبات
ليس بحي بل المراد انه مشتمل على آلات يمكن ان يصدر منه بتوسطها او بغير توسطها
افاعيل الحيوة من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة وانما قال وبغير
توسطها لان التعقل وهو ادراك الكليات ليس بتوسط الآلة بل بالذات وهذا مفهوم
الحد واما احترازاته فالكمال يشمل ساير الكمالات بمنزلة الجنس وقوله لجسم طبيعي
احتراز عن صور الاجسام الصناعية وقوله آلي احتراز عن صور البسايط والمعدنيات
لانها وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية لكنها غير آلية واما قوله ذي حيوة
بالقوة فليبان انه لا احتراز به مقدمة وهي انهم اختلفوا في الافلاك فمنهم من ذهب الى
ان لكل فلك من الافلاك نفسا ومنهم من يرى ان النفوس للافلاك الكلية والجزئية منزلة
الآلات لها واذا تمهد هذا فنقول النفوس الفلكية يخرج من التعريف بقيد الآلي على
المذهب الاول ولهذا ترى المحققين يقتصرون عليه واما على المذهب الثاني فلا تخرج
به فزيد في التعريف هذا القيد ليخرج على المذهبين فانها وان كانت كمالات لاجسام طبيعية
آلية لكن لا يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة بل يصدر منها ما يصدر من افاعيل
الحيوة دايما بخلاف النفوس الحيوانية فان كل فعل يصدر عنها فقد يكون بالقوة فان الحيوان
فليس الحيوان دايما في التنمية ولا في التغذية ولا في توليد المثل ولا في الادراك والحركة
لا يقال ان اريد بافاعيل الحيوة الافعال التي لا يتم الا بالحيوة فلا يكون التغذية والتنمية
وتوليد المثل منها وان اريد الافعال الاحياء وان لم يتوقف على الحيوة فان كان المراد
جميع افعال الاحياء خرج عن التعريف جميع النفوس النباتية وغير النفس الانسانية
من النفوس الحيوانية وان كان المراد بعضها دخل في التعريف صور المعدنيات والبسايط
لانه ما يصدر عنها بعض ما يصدر من الاحياء لانا نقول المراد بعض الافعال الكائنات
اليه بقوله ما يصدر من افاعيل الحيوة وصور البسايط والمعدنيات خارجة بقيد
الآلية واما النفس السماوية فهي كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك ينبعان تعقلا كليا
سنبين ان النفس الفلكية تعقلا كليا يستتبع ادراكا جزئيا وارادة جزئية في جرم
الفلك وهذا القيد يخرج النفس الارضية لان المراد جسم طبيعي ذي ادراك وحركة دايما
لا شيء في مقابلة ما بالقوة في الجملة وليس كذلك النفس الارضية وانما حذف عن التعريف

الى ان يستقيم على المذهبين قال الامام في الملخص زعم المحققون بانه لا يمكن تعريف النفس
بما يندرج فيه النفوس الثلثة لانه ان فسرناها بما يفعل بالقصد خرج عنه النفس
النباتية وان فسرناها بما يصدر عنه الافعال بالآلات يخرج عنه النفس الفلكية والنفس
لا يكون مقولة على النفوس الثلثة الا بحسب الاشتراك اللفظي واقول انا شاهدنا اجساما
تغتذي وتنمو وتولد المثل واجساما مع ذلك تتحرك بالارادة وتدرك او ليس ذلك لها
لجسميتها فينبغي ان يكون لها مبدأ غير جسميتها ولا شك ان تلك المبادي مختلفة في وجوهها
بحسب آثارها المختلفة فاذا جعلنا اسم النفس لتلك المبادي المختلفة كان على سبيل الاشتراك
لا محالة واما انه لا يمكن التعريف بحيث يعم النفوس الثلثة فذلك منظور فيه وقد صرح الشيخ في
الشفاء بان كل ما يكون مبدأ لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة
فانا نسميه نفسا فهذا المعنى مشترك بين النفوس الثلثة لان مبدأ افاعيل كذلك اما ان يكون
مبدأ افاعيل لا على وتيرة واحدة وهو النفس الارضية او يكون مبدأ افاعيل على وتيرة
واحدة لكن لا يكون عادمة للارادة وهو النفس السماوية قوله ارجع الى نفسك الخ
بيان وجود النفس الانسانية وهي التي يشير اليها كل احد بقوله انا فكما ان لكل جسم من
الاجسام شيئا وراء ذلك الجسم هو مصدر آثاره وافعاله كذلك البدن للانسان شيء
وراء البدن والاعضاء يعبر عنه بقوله انا فوقه لكن كل واحد منا يدرك نفسه مع الذهول
عن البدن وكذا المدرك لشيء غير المدرك فوجب القطع بكون النفس غير البدن واجزائه اما
المقدمة الاولى فنبه عليها في اول التنبيهات بان يرجع الى حالة لا يكون له فطنة صحيحة سواء
كان صحيح المزاج او لا فاذا رجع الى نفسه في هذه الحالة لم يشك في انه يدرك ذاته وانها
الحالة الثانية ان يتعطل الحواس الظاهرة وهو حال النوم فان النائم يدرك نفسه حتى
اذا صيح باسمه تنبه الحالة الثالثة ان يختل الحواس الظاهرة والباطنة وهو حال
السكر فان السكران لا يغيب عن ذاته فان قلت النائم في نومه والسكران في سكره لا يعرفان
نفسيهما والا لتذكرا ذلك عند اليقظة والافاقة اجاب بقوله وان لم يثبت تمثله لذاته
في ذكره اي كل من النائم والسكران يعقلان ذاتيهما الا انه لا يبقى على ذكره ففي هذه الحالة
الثلث يدرك ذاته المخصوصة ولا يجوز ان يكون له شعور بغيره الحالة الرابعة ان يكون
له شعور بغيره وذلك ان يتوهم نفسه اول خلقه صحيح المزاج والعقل لا يبصر اجزاءها
ولا تتلامس اعضاؤها بان يكون الاعضاء منفرجة في هواء طلق فاعتبر كونه في اول
خلقه لئلا يكون له سابقة ادراك شيء ولكونه صحيح المزاج والعقل لئلا يوجد فيه مرض
فيشغله

ان فسرناها بما يصدر عنه فعل ما
كان الاصل الطبيعة نفسا

فيشغله عن نفسه وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه ولا يتلامس اعضاؤه لئلا يكون له شعور
بالبدن والاعضاء وفي هواء طلق لئلا يحس من خارج بشيء من الاشياء ولا شك
انه في هذه الحالة يثبت ذاته فاذن اول الادراكات واجلاها ادراك النفس غير ذاهل عن
وهو مشتمل على ادراكين بديهيين تصور نفسه والتصديق بانه موجود وكما كان ذلك لا
يمكن ان يكتسب بحد او رسم لم يمكن ان يثبت هذا بحجة او برهان قال الامام حاصل كلامه
في هذا الفصل يرجع الى ان الانسان لا يغفل عن ادراك ذاته في شيء من الاحوال اصلا ثم انه
لم يبين ان هذه القضية اولية او محتاجة الى البرهان وبتقدير احتياجها الى البرهان لم
يذكر حجة عليها وايضا لم يبين انه لم يغفل عن ادراك الذات هل يمكن ان يغفل عنه او يجب
ان نتكلم في هذه المباحث فنقول يشبه ان يكون تلك القضية اولية لانا اذا عرضنا على
عقلنا هذه القضية وهي انا ندرك انفسنا حال النوم والسكر وعند انفراج الاعضاء
وعرضنا على العقل ايضا ان الكل اعظم من الجزء لم نجد القضية الاولى في الجلاء مثل القضية
الثانية بل لا اضافة انا اذا شككنا في القضية الاولى فلا بد من تصحيحها بالحجة اما انها مدركة
لذاته فلانه لو وصل اليه علم او لذة فان لم يحصل له شعور بخصوصيته وليس يحصل ان
حصل له شعور فاما ان يحيله الى انه يولمه او يلذه او لا يحيله الى انه يولمه او يلذه مطلقا والثاني
باطل والا لم ينقبض عنه ولم ينبسط له فتعين الاول لكن علمه بانه يؤذيه علم باضافة المؤذي
اليه والعلم بالاضافة يتوقف على العلم بكل واحد من المضافين واما انه ممتنع ان يغفل
عن ادراك الذات فلان العلم عبارة عن حصول ماهية المدرك في المدرك فلو علم ذاته اما ان يكون
عبارة عن حصول صورة مساوية لذاته في ذاته وهو محال لاستحالة الجمع بين المثلين ولانه
ليس احدهما بالحالية والاخر بالمحلية اولى من العكس لتساويهما في الماهية فيلزم ان يكون
كل واحد منهما حالا ومحلا وهو محال واما ان يكون عبارة عن حضور ماهية تلك الذات لتلك
الذات لحضور الشيء عند نفسه يستحيل ان يتبدل بالغفلة وهاتان الحجتان غير برهانيتين
والاولى اضعف وهناك كلام خبط واما كسبية القضية فلان الاوليات لا يمتنع ان يختلف
جلاؤها اما لعدم بداهة بعض التصورات او لعدم العلم ببعضها او لحصول قصور لها
لا على وجه التصديق او لعدم الانس الخفي في ذلك وتعنونه الفصل بالتنبيه دل على
ان تلك القضية غير محتاجة الى برهان واما انه يجب امتناع الغفلة عنه فغير واجب
لان المطلوب المغايرة بين النفس والبدن وهو لا يتوقف على ذلك بل يكفي فيه انه يدرك الذات
في الجملة هذا هو الكلام في المقدمة الاولى واما المقدمة الثانية فقد بينها في التنبيه

الثاني بان قسم المدرك الى المشاعر الظاهرة واليه اشار بقوله احدهما مشاعر لها مشاهدة
والى المشاعر الباطنة وهو المراد بقوله او عقلا وقوة غير مشاعر ثم قسم المشاعر الباطنة
الى نفسه وهو العقل والى قوة اخرى تناسب المشاعر الظاهرة واشار اليه بقوله او قوة
غير مشاعر والواو بمعنى او وقسمه اخرى الى الادراك بتوسط او بغير وسط فقوله الثاني
وقسم الباطنة الى ما يدرك بتوسط والى ما يدرك بنفسه ليس المراد انه قسمها بل تقسيمه
وهي الادراك ليس بقوة اخرى ولا بتوسط شيء لانه في الحالة المفروضة ذاهل عن
جميع ما يغايره فبقي ان يكون الادراك اما بالمشاعر الظاهرة او بنفسه بلا وسط لكن
لا يجوز ان يكون بالمشاعر الظاهرة لما سيجيء في التنبيه الثالث ان المدرك غير محسوس
فلا يكون الادراك بالمشاعر الظاهرة ولانه في الفرض المذكور غافل عن جميع جوانبه فتعين
ان يكون الادراك لنفسه بغير وسط فالمراد بقوله او الباطنة وهو العقل لانه تبين
ان الادراك ليس بقوة اخرى وقوله بلا وسط يتعلق بالباطنة لا بالمشاعر الظاهرة
لانه لم يقسم الى الوسط وغيره الا الادراك الباطن فان ادراك الظاهر لا يكون بتوسط وقوله
وقوله على وجه لا يقتضي مغايرة بين المدرك والمدرك يتعلق بقوله او الباطنة بلا
وسط اى لانك لا تدرك نفسك بالقوة الباطنة التي هي نفسك بلا وسط ولا مغايرة
بين المدرك والمدرك واعلم ان الدليل لا يتوقف على ان تعقل النفس ليس بتوسط [illegible] لكنه
لما كان من لوازم الحالة المفروضة ذكره مع لا اتم آخر معا وبالعرض واما المقدمة
الثالثة فقد وضحها في التنبيه الثالث وبين انك في الحالة المفروضة تثبت نفسك
ولا تثبت لها طولا ولا عرضا ولا عمقا ولا كثرة في تلك الحالة ان تخيل عضوا لم تتخيل جزءا
من ذاته ولا شرطا في ذاته ومعلوم ان المثبت غير ما لم يثبت والمعلوم غير ما ليس بمعلوم
فان قلت لما ثبت ان الانسان حين الغفلة ان المدرك ليس شيئا من البدن ثبت ان النفس
ليس شيئا من البدن فما الحاجة الى المقدمة الثالثة فنقول المراد زيادة الكشف ولا
شك ان الانكشاف فيه زاد بالمقدمة الثالثة او نقول الاستدلال بالمقدمة الاولى
مع احدى المقدمتين الاخريين مما نرد لبيان [illegible] ونقول انما اورد المقدمة الثالثة
لكونها مقدمة للمقدمة الثانية فان بيان كون الادراك ليس بالمشاعر الظاهرة انما تم
بها ثم انما تثبت بذلك البيان ان ادراك النفس ليس بوسط شيء وعسى ان يذهل الوهم
الى اثباته بفعله او برد الوهم والتنبيه عليه هذا هو الضبط قوله والوجه الذي تثبت به
صور الانواع فان الوجه الذي تثبت به صور الانواع هو الاستدلال بالافعال فانهم
قالوا

قالوا نحن نشاهد في انواع البسائط والمركبات خواص مختلفة وكيفيات متغايرة
فلا بد لها من مبداء وهو ليس الجسمية ولا المادة بل هو شيء اخر وهو الصورة
النوعية فههنا اراد الشيخ ان يثبت وجود النفس لا من جهة انها مدركة لنفسها
فانها من هذه الجهة لا تثبت بالافعال بل من جهة انها مبداء الافعال ولما كان
المعنى الافعال لها الحركة والادراك فاستدل بهما واليه اشار بقوله فانا
يريد في هذا الفصل ان نستدل ببعض الافعال على وجود النفس من حيث هي نفس
او صورة اى من حيث انها مبداء الافعال حتى يتبين ان لنا حركة فلا بد لها
من مبداء وليس الجسمية ولا المزاج بل هي شيء اخر وهو النفس والصورة و
اعلم ان الصورة النوعية هي جوهر به تتم طبيعة نوع الجسم فقيد نوع الجسم احتراز
عن الصورة الجسمية لانها وان قومت الجسم الا انها تقوم جنس الجسم و
يخرج عن التعريف النفس الانسانية لانها وان حصلت طبيعة نوع الجسم
الا انها لا تقوم هكذا قيل وفيه نظر لان ما يقوم الجنس يقوم النوع فلا يخرج
عنه الصورة الجسمية والاعرف بانه جوهر يحصل طبيعة نوع الجسم خرجت
عنه ودخلت فيه النفس الانسانية فهذا الحد كما ينبغي قوله والاطلاق
يريد بحال الحركة وقت الممانعة انما كان هذا الطلاق لا بحال الحركة لولا
بين السرعة والبطوء كحال الحركة في الممانعة فيكون صلة تفعل بمانع صلة
وقوله في جهة الحركة ايضا صلة له لانه ايضا محل الممانعة فيجتمع الصلتان على الفعل
بمعنى واحد وانه غير جائز الا في الاتباع الا ترى مررت بزيد بعمرو واما انا في الحركة فوقت
الحركة كان حال الحركة ظرف زمان وفي جهة الممانعة صلة ولا امتناع في ذلك
قوله فكيف يلمس بل انما خص اللمس بالذكر لان للمزاج كيفية ملموسة
فالوارد عليه ان كان كيفية ملموسة شبيهة به لم يحصل الادراك
وان كان كيفية مضادة بعدم فكيف يحصل به قبل الكلام ههنا الا ان مبداء
الادراك لو كان هو المزاج لم يحصل الادراك اللمسي كما صرح به الامام شارحه
قوله وهما متقدمان على الالتئام اى الجامع والحافظ متقدمان على الالتئام
المبداء المتقدم على المزاج المستمر والحاصل الاستدلال على وجود الجامع والحافظ
بوجود المزاج المستمر لان المزاج المستمر يتوقف على الالتئام المستمر وهو يتوقف
على وجود الجامع والحافظ وقوله وهذا استدلال وكذا الذي قبله يجب

اعتبار المشاهدة اى هذا الاستدلال من مقدمات مشاهدية فانه كون البدن من
الاسطقسات انما علم بتقطير فى القرع والانبيق وتحليله الى البسايط وكون
الجامع اذا عراه ضعف او عدم فقد اهلى البدن الى الانفكاك امر تجربى علم بتكرار
المشاهدة كما سيذكره فى الفصل الذى يليه من الطالع هذا لتعينه التجربية الاحوال
فى الاستدلال لضرورة ان العلم بها يتوقف على العلم بوجود الجامع وانما هى كالتتمة
للدليل ذكرت لمزيد الايضاح **قوله** وانه وقع الاستدلال بالمزاج لا بالفصل
قال اولا انما غرض الشيخ من هذا الفصل هو الاستدلال بالافعال على وجود النفس
وكان الاستدلال عليها بالمزاج مخالفا لذلك قال المقصود الحقيقى من الاستدلال
بالمزاج والتيام الجواهر ليعجز البدن الى المقصود الحقيقى هو مغايرة النفس للمزاج
واما وجود النفس فثبت بالعرض ويمكن ان يقال الاستدلال بالمزاج راجع بالحقيقة الى
الاستدلال بجميع الاجزاء وحفظها من الانفكاك فيكون ايضا استدلالا بالافعال
جواب السؤال المشهور ان النفس الجامع المتقدم على المزاج نفس الابوين والتام
نفس المولود **قوله** فكيف خدمت المصورة قبل حدوث النفس التى هى مخدومتها
لا يجوز ان يكون القوة المصورة خادمة لنفس الام وكيف لا يكون كذلك وهى
فاعله على المنى فى الرحم وتصوير الاعضاء وتشكيلها وهى تخالطها بما بعد
القوة المولدة على ما يشهد به الكتب الطبية **قوله** يريد ان يبين ان الجوهر الذى
فى الفصل المتقدم اى فى هذا الفصل ثلث ابحاث عن ان مبدا الادراك والحركة
شىء واحد بعينه وعن كيفية ارتباطه بالبدن وعن انفعال كل منهما عن الاخر فبين
وحدة المبدا بقوله فهذا الجوهر فيك واحد وكيفية الارتباط بقوله ولو فرع
فان النفس كما سيبين موجود مجرد والبدن جسم فكيف ارتباط المجرد بما ليس بمجرد
فوجه الارتباط انها مبداء القوى فى البدن بها افعالها المختلفة وانفعال كل
منهما من الاخر بقوله اذا احسست الى اخر الفصل **قوله** اشارة ادراك الشىء
هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يريد ان يبين ان ادراك الشىء هو
حصول صورته عند العقل وتقريره انه لا شك ان المدرك اذا كان خارجا
عن المدرك فتمثل عند حاصلا فاما ان يكون تلك الحقيقة المتمثلة عنده
هى الحقيقة الموجودة فى الخارج او صورتها لا سبيل الى الاول لان المدرك قد يكون الشىء
الذى لا حقيقة له فى الخارج من المعدومات الممكنة والممتنعة متحققا اصلا فى الخارج

ولا

ولا عند العقل لان معنى الوجود العقلى على ما لمتقدمين ليس الا وجود الحقيقة بحاله
عند النفس وليس لها وجود خارجى فتعين ان يكون الحقيقة المتمثلة صورته وهو المطلوب
واعلم ان للشىء وجودين وجود فى الاعيان وهو الوجود الاصيل الذى يحصل منه الاثار
يجرى عليه الاحكام ووجود لا اصل له بل هو كالظل للامر الخارجى وهو الذى يعبر عنه
بالصورة وكلام الشيخ انما اذا ادركنا شيئا فلا شك انه تمثل عندنا فاما ان يكون حقيقة
هذا هو الوجود الخارجى الحاصل فى نفسه وهو باطل او وجود آخر غير اصيل اى الوجود
العقلى الذى يقال له صورته ولنا فى هذا المعنى كلمة جامعة وهى ان للاشياء فى الخارج عينا
وفى العقل صورة ولم يتصور هذا الموضع على هذا الوجه ويتخيل الشبه الموردة فى
هذا الباب منهم من استدل على المطلوب بانا اذا حصل لنا ادراك الشىء فان لم يحصل فينا
اثر فحالنا بعد الادراك كحالنا قبله وانه بين البطلان وان حصل اثر فان لم يطابق الشىء
ولم يناسبه لم يكن ذلك الاثر ادراكا له وان طابقه فهو صورته وهذا الكلام وان كان
جيدا الا انه لا دلالة فيه على ان الصورة ماهية المدرك بخلاف ما ذكره الشيخ انما
قدم الادراك قال الامام انما قدم ذكر القوى المدركة على القوى المحركة لان الحركة
الارادية اما انقباضية او انبساطية بواسطة ادراك الملائم لاجل ولذاته ولتوقف
الحركة الارادية على الادراك وعدم توقف الادراك على الحركة ذهب جمع الى انه ربما ينفك
الادراك عن الحركة كما فى بعض الحيوانات ولم يذهب احد الى جواز انفكاك الحركة عن الادراك
فى شىء من الحيوانات فلما كان الادراك متقدما على الحركة طبعا استحق التقدم وضعا
ولما كان الكلام فى القوى المدركة فرعا على الكلام فى الادراك ابتدأ بتحقيق ماهية الادراك
قال الشارح ويمكن ان يقال ايضا الحركة متقدمة على الادراك لان الحيوان انما احتاج الى
الادراك بواسطة الحركة فانه يدرك الملائم ليتحرك اليه ويدرك غير الملائم ليتحرك عنه فالحركة
غاية الادراك والغاية متقدمة على ذى الغاية ولاحتياج الادراك الى الحركة وعدم
احتياجها الى الادراك لا يمكن انفكاك الحركة عن الادراك كما فى النبات وستعلم ان تقدم
الغاية ليس الا فى التصور فلا نم ليس الا ان ادراك الحركة متقدم على ادراك الملائم
او غيره واما ان الحركة متقدمة بنفسها على الادراك فلا بل القول بان الحيوان يدرك
شيئا ليتحرك اليه او عنه تصريح بتقدم الادراك على الحركة كما ذكره الامام والاولى
ان يعكس لان الانسان ربما يتحرك الى شىء ليدركه فيكون الحركة فى الجملة متقدمة على الادراك
وهذا القدر كاف فيما قصده الشارح لانه يكفيه ان يقول ان ارادتك للادراك سابق

والحركة انقباضية بواسطة ادراك المهروب والانبساطية

على الحركة فهو ظاهر البطلان وان اراد ان بعض الادراك سابق على الحركة وبعض
الحركة ايضا سابق على الادراك فتقدم الادراك على الحركة في الجملة لا يكون
وجها للتقدم في الوضع ثم قال لما كان بعض الادراك سابقا على الحركة كما ان
بعض الحركة سابقا على الادراك كما بيناه على ما اشار اليه بقوله الامام
ويمكن ايضا ان يقال ان الادراك والحركة من حيث هما لا تقدم لاحدهما على الاخر
بل احتياج الحيوان الى احدهما كاحتياجه الى الاخر ولذلك صارا مبدأ فصلين
متساويين في الوجود في تقدم الادراك انما هو لشرف لا للتقدم الطبيعي كما ذكره
الامام وفي عبارته انهما مبدأ فصلين متساويين مساهلة بل هما اثران
من فصل الحيوان فان الفصل الحقيقي ربما لا يعلم ويوضع موضعه بعض لوازمه
القريبة الواضحة فلما لم يعلم حقيقة فصل الحيوان وكان الحساس والمتحرك
لازمين له في مرتبة واحدة وضعا موضع فصله الحقيقي وان لم يكونا فصله في الحقيقة
ولعل مراده هذا المعنى فهو كاف لاستشهاده ههنا قوله اذا حضر منقبا
عنه بنفسه او بمثاله لقائل ان يقول هذا يدل على ان ادراك المجردات بحصول
انفسها في العقل لا بمثالها فان نفسه في مقابلة بمثاله فالحضور بنفسه
لا يكون حضورا بمثاله لكن ليس كذلك اما اولا فلانه مناف لما يذكره بعيد هذا
ان الامر الخارج عن النفس ادراكه بحصول صورة منه لا بحصول حقيقته واما
ثانيا فلانه لو حصل حقيقة المجرد في العقل فاذا تصورها عاقلان يلزم حصول
الحقيقة الواحدة بعينها في محلين وانه محال وجوابه ان الادراك اما ادراك الماديات
او ادراك المجردات اما ادراك الماديات فحصول صورة منتزعة من الحقيقة الخارجية
على التفصيل الذي سنذكره واما ادراك المجردات فاما ان يكون ادراك
مجردات خارجة عن المدرك او ادراك مجردات غير خارجة عنه اما ادراك
المجردات الخارجة فهو ايضا حصول صورة منها ولكن لا حاجة فيه الى انتزاع
واما ادراك المجردات الغير الخارجة فهو حصول نفسها فقول الشيخ هو ان يكون
حقيقته متمثلة عند المدرك متناول للقسم الاول وللقسم الثاني فان
معنى التمثل ليس مجرد حصول المثال حتى لا يتناول الا القسم الاول وبعض
القسم الثاني بل حضور حقيقة الشيء اما بنفسها او بمثالها ولما كان حضور
مثالها اعم من ان يكون منتزعا من المادة او لا يتناول القسمين جميعا فقوله

بنفسه

بنفسه يقتضي تناول بعض القسم الثاني كله فلا اشكال قوله ولاجل ذلك احتيج في
تعريفه الى ايراد ذكر الشيء وهو المدرك فيه بحثان لفظيان احدهما انه سيذكر ان
ما ذكره الشيخ ليس تعريفا للادراك فكيف سماه ههنا تعريفه والاخر ان الشيء
ليس مذكورا في التعريف بل في المعرف وهو قوله ادراك الشيء ويمكن ان يجاب
عن الاول بان المراد بالتعريف ههنا ليس هو التعريف المصطلح بل مفهومه اللغوي
الذي هو تبيين الشيء تصويره وعن الثاني ان الشيء مذكور في التعريف لا بعينه
بل بضميره في قوله ان يكون حقيقته ثم الادراك لما كان بغير آلة فتمثل الحقيقة يكون
في ذات المدرك وان كان بآلة فتمثلها فيما يقابل الادراك وهو الذات في القسم الاول
والآلة في القسم الثاني هو الذي يحضر حقيقة المتمثلة وهو معنى قوله يشاهدها
ما به يدرك السؤال استعمل المشاهدة في التعريف وهو نوع من الادراك فهو تعريف
بالاخفى لان المنوع اخص والجواب ان المشاهدة هي مجرد الحضور والحضور اعم
من الادراك العقلي والحسي فان قلت مجرد الحضور لا يكفي في الادراك
فربما يحضر المدرك عند الحس والنفس لا يكون مدركا له لعدم التفاتها
اليه والجواب ان الادراك ليس مجرد الحضور عند الحس بل الحضور عند النفس
بحضوره عند الحس في الصورة المذكورة لا حضور عند النفس وكلام الشيخ
حيث عبر بتمثل الحقيقة عند المدرك دال عليه واعلم انه لما كان الادراك
هو حصول شيء عند النفس اما بحصوله في النفس او بحصوله عند الحس وحصوله
عند الحس لا يلزم ان يكون حصولا في الحس بل اما ان يكون حصولا فيه او حصولا
في آلته والة اما بمحله كما في الابصار فانه بحصول الصورة المرتسمة في الرطوبة
الجليدية واما غير محله كحصول الصورة الخيالية عند الحس المشترك فانه
ليس حصولا في محل الحس المشترك بل في محل متصل قوله والاشياء والمدرك
الادراك مطلقا وهو حصول الشيء عند المدرك اما ادراك حضوري
وهو ان يكون نفس المدرك حاضرا عند المدرك واما ادراك انطباعي
وهو ان يكون صورته حاضرة عنده وذلك لان المدرك اما ان يكون
خارجا عن المدرك او لا يكون فان لم يكن خارجا عنه فادراكه بحسب
حصول حقيقته ولا يجوز ان يكون بحصول صورته وان كان خارجا عنه
يكون ادراكه بحسب حصول صورته لا بحصول حقيقته اما الاول فلا

لو كان ادراك النفس بحصول صورة لها فيها فلا امتياز بينهما لاتحادهما في الماهية
واللوازم والعوارض والتالي بط لوجوب المغايرة بالضرورة وهكذا في صفات النفس
فلو كان ادراكها بحصول صورتها لاجتمع المثلان في محل واحد وانه مح ولهذا قسم
المدرك الى الخارج عن ذات المدرك والى غير الخارج ولم يقسم الى ذات المدرك وغيره
لان غير الخارج يتناول ذات المدرك والصفة القائمة بها واما الثاني فلان ادراك
حقيقة الشيء الخارج اما حصول تلك الحقيقة او حصول مثالها والاول بط كما حققنا
قوله فمنهم من جعل الادراك اضافة اعلم انا اذا ادركنا شيئا فلا شك ان ذلك الشيء يتميز
ويظهر عند النفس ولا يخ اما ان يكون ذلك الشيء في النفس او في الخارج فان كان في
النفس فهو الصورة كما مر وان كان في الخارج النفس فظهوره عند النفس لا يكون الا
بحسب اضافة النفس اليه فانما يظهر الشيء عند النفس كالصورة المحسوسة يظهر في
الآلة وهي خارجة عنها لا فيها فلما لم يقف بعضهم على دفع الاشكالات الواردة على القول
بالصورة ذهبوا الى ان الادراك الاضافة المخصوصة الى المدرك وهو بط اما اولا فلان
الاضافة تتوقف على وجود المضافين فلا بد ان يكون المدرك موجودا فاما في الذهن
فيكون صورة وهو الذي هربوا منه واما في الخارج فلا يكون المدرك الا موجودا في
الخارج فما لا يكون موجودا في الخارج لا يكون مدركا واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون الا
ما جهلا لان الجهل انما يكون اذا لم يكن المدرك مطابقا للخارج وفيه تقرير لكل مدرك
موجود في الخارج على ذلك التقدير لا يتم ما ذكرتموه وارد على الصورة ايضا فان الصورة
ان الصورة المطابقة للمعدوم اما ان يكون صورة اللاشيء وصورة الشيء والاول
مح لان اللاشيء لا مثال له ولا صورة وان كان صورة الشيء فاما ان يكون شيئا في
الذهن او في الخارج والاول بط لان الثابت في الذهن ليس هو المعدوم بل صورته
والتالي ايضا بط والا لزم وجود المعدوم في الخارج وهو مح وايضا يلزم ان لا يكون
ادراك الجهل لان صورة الشيء لا بد ان يكون صورة شيء موجود في الخارج والا كان
اما صورة اللاشيء او صورة شيء ثابت في الذهن وقد بان استحالتهما لانا نقول انها
صورة الشيء في الذهن وليس معنى صورة الشيء الا ان ذلك الشيء موجود في العقل
وجودا غير اصيل لا انها مثال لشيء آخر فههنا العلم والمعلوم واحد متغايران بحسب
الاعتبار علم باعتبار قيامها بالذهن ومعلوم باعتبار ماهيتها بخلاف ما اذا كان
المعلوم موجودا في الخارج فان العلم هو الصورة الحاصلة في العقل والمعلوم هو الموجود
الخارجي

بلغ

الخارجي قوله ما ذكره الشيخ ليس تعريفا للادراك كان سائلا يقول عرف
الادراك ومعرفة المدرك موقوفة على معرفة الادراك فهو تعريفه وبين الجواب بان ما ذكره
ليس تعريفا للادراك بل تعيين لمعناه فانه ينقل معان متعددة منها معنى الادراك
لكن ربما لا تعرف انه اي معنى من المعاني التي نثبت غير ما انه اسم لذلك المعنى دون غيره
في تعيين معناه فايدة ما لأحدهما انه يتناول على الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل فتعين
معناه ليتعرف حاله انه يتناول على عليها او يشكل والاخرى انا لنا طريقة الفلسفة فهموا
من كلامهم ان مدرك الجزئيات الآلة فتبين مما حصل الشيخ من معنى الادراك ان الادراك
سواء كان بالآلة او بغيرها فصورة المدرك حاصلة عند النفس غاية ما في الباب ان الادراك
ان كان بنفسها كانت الصورة حاضرة في النفس وان كان بالقوة الحاسة فالصورة تحصل
فيها وفي كليهما فالمدرك في كلا القسمين هو النفس قوله ثم اعترض الفاضل الشارح
هذه ثلثة اعتراضات الاول ظ والثاني تقريره انا اذا ادركنا شيئا تميز ذلك الشيء
عند العقل لكن لا نسلم ان ذلك الشيء يجب ان يكون موجودا في العقل لم لا يجوز ان يكون صورة
قائمة بنفسها او بعض الاجسام الغائبة عنا اذا التفت النفس اليها وارتفع الحجاب
بينها وبين النفس تعقلها والثالث انه لو كان الادراك حصول صورة مساوية للمدرك
في العقل فاذا رأينا السماء حصل عندنا صورة مساوية للسماء فيلزم انطباع الكبير
في الصغير والجواب عن الاول من وجهين احدهما انا لا نسلم ان الصورة الذهنية ان
لم يكن مطابقة للخارج كان جهلا لو كانت صورة ذهنية لحقيقة خارجية اما اذا كانت
صورة ذهنية لما لا تحقق له في الخارج كما في الامور الاعتبارية فلا يلزم الجهل
لم يذكر هذا الوجه في الجواب لانه نبه عليه فيما سبق بقوله الجهل هو كون الصورة
للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها وثانيهما ان الادراك يمتنع ان يكون اضافة لان
الادراك يوصف بالمطابقة واللامطابقة ولو كان اضافة لامتنع وجودها اذ لو كانت
موجودة لزم ان لا يكون المدرك الا موجودا في الخارج وبعضها لا يصح اتصافها بالمطابقة
وعدمها والجواب عن الثاني اما عن احتمال كونه صورة قائمة بنفسها فلان الكلام
مفروض في المحالات ومن المحال ان يكون لها صورة موجودة في الخارج ومن يذهب اليه
ذاهب واما عن احتمال كونها في جسم غائب فمخصوص بالكل الطويل الذي لم يرتبط بما يزعم فيه
البداهة ولو خص الاحتمال بالجسم فلا شك في استحالة ادراك الصورة العقلية
ليست ذات وضع فاستحال حصولها في ذي وضع لكن الاحتمال لا يختص بالجزئي

كما ذكر من قبل وانما امتنع وجودها لانها لو وجدت لامتنع وصفها بالمطابقة واللامطابقة لعدم ... لا يكون بعض الاضافات الادراكية الا موجودا في الخارج

في كل موجود غير النفس من حقائق الصورة القائمة بنفسها او بغيرها ان كانت كافية
في الادراك يجب ان يكون كل نفس شاعرة بها دائما وهو باطل وان لم يكف في الادراك فلابد
من حالة زائدة عليها للنفس بها يحصل الادراك والادراك الحسي تلك الصورة من هذه الحالة
والجواب عن الثالث انا لا نسلم انه لو حصل صورة مساوية للسماء يلزم انطباع الكبير في
الصغير وانما يلزم لو كان محل الصورة صغيرا او صورة الكبير كبيرا وهما ممنوعان و
سند المنع الاول ظاهر احتمالا لاحتمال انطباع الصورة في مادة الجسم الذي هو الآلة
او في القوة الجسمانية او في النفس على قول من زعم ان الادراك لحصول الصورة في النفس
وان كان بالآلة ولا حظ لشيء من هذه المحال في الصغر والكبر واما سند المنع الثاني
فاحتمال ان يكون صورة الكبير صغيرة وان ساوته في الماهية كالكبير والصغير من
افراد الانسان فاستبعاد انطباع الكبير في الصغير غير وارد على القول بالصورة مطلقا
اي في سائر الادراكات بل لا يرد الا في الابصار والتخيل واما في سائر الادراكات من السمع
والشم والذوق وغيرها فلا لانها لا تحس الا باشياء صغيرة فلا يلزم انطباع الكبير
في الصغير وكذا لا يرد في الموضعين على بعض المذاهب اما في الابصار فعلى القائلين بالشعاع
واما في التخيل فعلى من ذهب الى الحركات هذا محصل ما ذكره وفيه ضعف اما المنع الاول
فلان صور المقادير العظيمة والابعاد البعيدة لو كانت في الآلة او في النفس لكانت
الآلة والنفس متقدرة بالمقادير لانها حالة فيها ومنطبعة فيها واما المنع الثاني فلانا
نلاحظ الصورة على ما كانت عليها من المقادير والابعاد متمايزة الجهات والاقطار
فكيف تكون صغيرة بل نلاحظ الف ذراع فكيف يكون نصف ذراع ومن العجب ان يكون
في جزء من الدماغ بلاد متعددة المحلات والسكك والخانات والحمامات وجبال
شامخة وتلال عظيمة ومسافات نائية وبحار هائلة بل يصغر الفلك ويكون اكبر على ان
قوله الاستبعاد ليس بوارد مطلقا كلام مستدرك لان السائل لم يورد السؤال
على سائر الادراكات ولا على سائر المذاهب بل على الابصار على مذهب الشيخ فلا
طائل في هذا الكلام اصلا والحق في الجواب ان حصول صور المقادير والابعاد
في الآلة لا يستلزم تقدرها فان التقدر والصغر والكبر انما هي للاعيان لا للصور
نفرق بين حصول عين المقدار في المحل وبين حصول صورته فان المحل في النسبة الاولى
يصير كبيرا او صغيرا وبالنسبة الثانية يصير حاكيا كما عاقله قوله ان الادراك لمعنى
يعني اذا راجعنا الى عقولنا وجدنا الحالة التي لنا في تصور الموجودات هي الحالة التي
في تصور المعدومات او الممتنعات واذا كان حالنا في تصور المعدومات ما هو ارتسام الصورة

فليكن

فليكن حالنا في تصور الموجودات كذلك قوله ومنها حصول الاستدارة تقرير السؤال
على ما ذكره الامام انه لو كان الادراك لحصول ماهية عند المدرك لما حصل
الاستدارة والاستقامة والحرارة والبرودة كان العاقل مستديرا مستقيما حارا
باردا وانه محال واجاب بان الاستدارة ان كانت جزئية فمحلها الآلة غاية ما في الباب ان
يكون تلك الآلة مستديرة لكن لا يلزم منه ان يكون العاقل مستديرا وان كانت كلية
لم يلزم ان يكون محلها مستديرا وهذا الجواب ليس كما ينبغي لان السؤال لو وجه في
الاستدارة الجزئية والاستقامة الجزئية يلزم ان يكون مستقيمة مستديرة
معا وانه محال ولو وجه في الكليتين يلزم ان يكون النفس مستديرا ومستقيما او ليس معنى
المستقيم والمستدير الا ما فيه الاستقامة والاستدارة وقد وجدتا في النفس
بل الجواب ان المستدير ما فيه استدارة خارجية اي عين الاستدارة وكذا المستقيم
ما فيه استقامة خارجية اي عين الاستقامة واما ما فيه صورة الاستدارة والاستقامة
فلا يلزم ان يكون مستقيما مستديرا ثم قال واما الحرارة فانها لا يقتضي كون محلها
حارا فان الحاصل هنا صورة الحرارة لا عينها سلمنا ان الحاصل نفس الحرارة لكن
انما يجعل حارا لو كان قابلا للحرارة وهو ممنوع ولو سلم انه قابل فانما يصير حارا لو كان
خاليا عن ضد الحرارة والجواب هو الاول فان الحار ما فيه عين الحرارة لا صورتها
صورة الحرارة وان شاركت الحرارة الخارجية في الماهية الا ان الحار ليس ما فيه ماهية
الحرارة مطلقا بل ما فيه الحرارة الخارجية واما الجواب الثاني والثالث فضعيفان
لان الحرارة اذا حصلت في النفس فكيف لا يكون قابلة لها وكيف يجوز حصول الضد
الحرارة فيها قوله واما احتجاجاته قال الامام الحجة التي ذكرها الشيخ لم ينتج الا
ان المدرك حاصل في الذهن اما ان الادراك نفس ذلك الحصول او امر آخر يوجب ذلك
فلا دلالة عليه والحق عندنا ان الادراك الحسي عبارة عن حصول تلك الصورة بل عن
حالة نسبية اضافية اما بين القوة العاقلة وبين ماهية الصورة الموجودة في العقل
او بينها وبين الامر المتقرر في الخارج واما اقول لا شك انا اذا ادركنا شيئا يتميز
ذلك الشيء عند العقل ويظهر فليس معنى ادراك الشيء الا ظهوره وتميزه عند العقل
ثم لما ثبت ان ذلك الشيء المتميز موجود في العقل ولا معنى للصورة الا الوجود في العقل
تبين من ذلك الجزم ان الادراك لظهور الصورة وحصولها عند العقل وهذا اجلى
لا يحتاج الى زيادة نظر ثم من لا ينطلي ما عنده ان ادراك السواد لو كان عبارة عن

حصول مميز للشيء لكان الجماد الموصوف بالسواد مدركا له لان السواد
حاصل له والجواب الفرق بين حصول العرض لموضوعه وبين حصول صورة
المدرك للمدرك فان الاول حصول الموجود الاصيل الموجود الاصيل والثاني
حصول غير الاصيل للاصيل ومنها ان حقيقة الادراك لو كانت عبارة عن
حصول شيء لمجرد لكنا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا جسماني واعتقدنا
حلول السواد فيه وجب ان نقطع حينئذ بكون ذلك موجودا عالما بالسواد
وليس كذلك فانه بعد العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا جسماني قد
نشك في انه يعلم ذاته ويعلم كونه فاعلا لغيره فعلمنا ان كون الشيء
عالما بشيء متغاير لحصول ذلك له وهذه شبهة واحدة وعلى ما
قرره الامام واكثر جعلها شبهتين الاولى ظاهرة وتقرير
جوابها ان حصول السواد للمجرد ان اريد به حصول عين السواد
له فممنوع انه على سبيل حلوله في الاجسام وان اريد به حصول
صورة السواد له فمن اعتقده جزم بعلمه به لانه معنى العلم
واما الشبهة الثانية فتوجيهها انا نعلم ان الله تعالى مجرد ونعلم
ان الله تعالى مجرد ونعلم ان المجرد حاصل لذاته ونعلم ان فاعلية الغير حاصلة له فلو
كان العلم حصول الشيء لمجرد لم نشك في ان الله تعالى عالم بذاته وبفاعليته وتقرير
الجواب ان حصول الشيء للشيء يكون تارة على وجه الحضور وتارة لا على ذلك
الوجه والوجه الاول هو العلم فمن علم حصول ذاته لذاته وحصول فاعليته له على
سبيل الحضور قطع بكونه تعالى عالما بذاته وبفاعليته وانما الشك العلمي في
تحقق ذلك الوجه وان جعلنا شبهتين لان الاول على الادراك الانطباعي
والثانية على الادراك الحضوري فنبههما على تخطئة الامام في وصف المجرد
بالسواد ولهذا اشنع عليه ومنها ان تعقلنا لذاتنا اما ان يكون
نفس ذاتنا او امرا زائدا عليها والاول باطل لوجهين احدهما ان تعقلنا لذاتنا
لو كان نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون نفس علمنا بذاتنا او لا
يكون فان كان وجب ان يكون علمنا بعلمنا بذاتنا نفس ذاتنا لان علمنا
بعلمنا بذاتنا عين علمنا بذاتنا وعلمنا بذاتنا عين ذاتنا فيكون علمنا بعلمنا
عين ذاتنا لكن عين ذاتنا حاصلة فيكون علمنا بعلمنا بذاتنا ايضا حاصلا ابدا

العقل

العقل وهكذا في سائر التركيبات فيلزم ان يكون الامور الغير المتناهية موجودة
بالفعل وهو محال ضرورة وسفسطة وان لم يكن نفس علمنا بذاتنا لم يكن علمنا بذاتنا نفس
ذاتنا لانه لو كان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا لكان علمنا بعلمنا بذاتنا نفس علمنا
بذاتنا والمقدر خلافه والجواب ان علمنا بذاتنا حينئذ عين الذات وهذا
الاعتبار نفس ذاتنا غير ذاتنا بنوع من الاعتبار وبهذه الحيثية مغاير له وتحقيقه
ان علمنا بذاتنا لا معنى له الا ان ذاتنا حاضرة لذاتنا وليس هنا الا امر واحد
بالذات وهو ذاتنا لكن فيه تغاير بحسب الاعتبار فان ذاتنا باعتبار انه حاضر
مغاير لها باعتبار انه حاضر له وهو باعتبار انه حاضر معلوم وباعتبار انه حاضر
له عالم فالتعدد ليس الا بحسب الاعتبار والامور الاعتبارية ينقطع بانقطاع
الاعتبار فلا يلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل والوجه الثاني ان العلم
بذاتنا لو كان نفس ذاته لم يكن العلم حصول الشيء للشيء لان حصول الشيء للشيء يقتضي
تغاير الشيئين كما في الاضافة والايجاد والجواب ان التغاير بحسب الاعتبار
كاف في العلم فان قلت فليكتف بالتغاير بحسب الاعتبار في الاضافة والايجاد ايضا
قلت انه كاف في الاضافة ايضا واما في الايجاد فلان الموجد يجب ان يكون متقدما بالذات
على الموجد فلا يستلزم التغاير بالذات ومنها ان الصورة يحصل في الخيال
ولا يحصل ادراكها الا اذا طالعها الحس المشترك وكذا الصورة ينطبع في الجليدية
والابصار لا يحصل الا في ملتقى العصبتين ولولا ذلك لكنا ابصرنا الشيء الواحد شيئين
لان المنطبع في كل واحد من الجليديتين صورة اخرى فلا يكون الادراك نفس حصول
الصورة والا كان الادراك حيث الصورة بل الادراك حالة نفسية اضافية فانا
ابصرنا شيئا فان لقوتنا الباصرة نسبة خاصة اليه فقوله الصورة يحصل في
الخيال او في الجليدية قلنا وقوله والادراك يكون في الحس المشترك او في ملتقى العصبتين
فشرف هذه الشبهات بسل الاعتراض كما ذكره الامام قوله وانواع الادراك اربعة لان
المدرك اما جزئيات مادية او جزئيات غير مادية اما الجزئيات المادية فاما محسوسة
او غير محسوسة والمحسوسات اما ان يتوقف ادراكها على حضورها وهو الادراك
الاحساسي او لا يتوقف وهو التخيل وادراك الغير المحسوسات هو التوهم واما غير الجزئيات
المادية فاما ان لا يكون جزئية بل كلية او يكون جزئيات غير مادية واياما كان فادراكها
التعقل الا انا اذا قيسناها على الحس لو احد كانا نحن نتشكل الانه يحس ثم يتخيل ثم يتعقل

ويسقط اعتبار التوهم لان المكوّن هو غير المحسوس على التمثيل لا الابصار ولا نه الظهر لا
ان الحس اعم من حس البصر او السمع او الشم او الذوق او اللمس فان الملمسات شيا حصلت
عند القوة اللامسة صورة الملموس مع حضور المادة واكتنافها بالغواشي الغريبة وكذا
في الحواس الاخر والمراد بالغواشي الغريبة العوارض التي تلحق بسبب المادة في الوجود
الخارجي واما اللوازم الماهية فلا يكون غريبة عنها وكيف يمكن ان يزيل الغريبة يمكن ازالتها
عن الماهية ويثبت الماهية عند التعقل والغريبة يختص بحالة الاحساس او التخيل
جعل الامام قوله لوازم بل يستحيل ان يؤثر في كنه ماهيته تغير الغواشي الغريبة وعلى هذا
يدخل فيها لوازم الماهية لان زوالها لا يؤثر في زوال الماهية بل الامر بالعكس فربما منع
امكان زوال جميع الغواشي الغريبة واختصاصها بحالة الاحساس والتخيل بل المختصة
بها الغريبة المتشخصة لكن لا نسب بلفظ الغريبة ما ذكره الش قوله وقد اورد في هذا الم
سؤالا وهو انهم ذكروا ان العقل ينتزع من الاشخاص صورة كلية مجردة عن جميع
العوارض الغريبة وهذا الحكم مشتمل على امرين احدهما ان الصورة العقلية مجردة
عن جميع العوارض الغريبة والآخر انها كلية مشتركة بين كثيرين وهما باطلان اما
الاول فلان الصورة العقلية جزئية حالة في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع
فيكون تشخيصها وعرضيتها وحلولها في النفس ومقارنتها الصفاتها عوارض
غريبة عن ماهية تلك الصورة فلا يكون مجردة عن سائر العوارض الغريبة واما الثاني
فلان الصورة الموجودة في نفس زيد لا يكون جزءا من الافراد التي وجدت قبل زيد
والتي يوجد بعد زيد لان وجودها موقوف على نفس زيد فلو كانت جزءا من تلك
الافراد لزم وجودها الكل بدون الجزء وانه محال واذا لم يكن جزءا منها لم يكن مشتركة
بينها فلا يكون كلية واجاب بان الكلي المجرد عن العوارض غير الصورة العقلية
فان المشترك هو الموجود في الخارج الذي هو جزء الافراد وايضا في نفسه مجرد
عن العوارض فالصورة العقلية وان كانت جزئية الا انها لما كانت المعلوم بها هو
ذلك الكلي يقال انها كلية مجردة بالعرض والمجاز والحاصل ان الكلي المجرد هو الماهية
وانما سميت الصورة كلية لانها صورة الكلي لا لانها في نفسها كلية قال الش القول
بان الكلي موجود في الخارج باطل لان الانسان الموجود في الخارج انسان وان عمروا انسان
آخر فالانسان المشترك بينهما في الخارج اما ان يكون موجودا في كل منهما فيلزم وجود
شيء واحد بالذات في مواد متعددة وانه ضروري الاستحالة واما ان يكون موجودا
فيهما

فيهما فلا يكون الموجود في واحد منهما نفس الانسان بل جزءا منه وبعضا منه هف واذا ثبت
ان الانسانية ليست شيئا واحدا بالذات في الخارج فالانسانية الواحدة لا يوجد الا في
العقل لكن لها اعتباران اعتبار بحسب الذات وبهذا الاعتبار صورة شخصية في نفس
شخصية واعتبار بحسب مطابقتها للاشخاص وبهذا الاعتبار كلية ومعنى مطابقتها
انها لو تحققت في الخارج لكانت عين احد الاشخاص لو تجرد عن المشخصات وحصل في
العقل كان نفس تلك الصورة وعلى هذا سقط السؤالان اما الاول فلان المراد بالتجرد
الصورة العقلية ليس انها مجردة عن مطلق العوارض بل عن العوارض الخارجية و
اكتنافها بالعوارض الذهنية لا ينافي ذلك واما الثاني فلان الصورة العقلية ليست
جزءا للاشخاص في الخارج ولا يلزم انها ليست مشتركة لان الاشتراك ليس معناه انها
جزء لافرادها في الخارج بل معناه مطابقتها للافراد وهي متحققة والصورة العقلية
بهذا الاعتبار اعني اعتبار المطابقة هي التي سماها المتقدمون كلية وتبعهم المحققون
من المتاخرين قوله واما ما هو في ذاته بري عن الشوائب المادية متقدم في الذهن السابق
ان الشيء اما مادي او غير مادي فان كان ماديا كالجسم ذي الشكل واللون يحس ثم يتعقل
حتى يتجرد او لا يتجرد اما ثم يتجرد تجردا وسطا ثم يتجرد بالكلية فان الصورة التي يحس بها
يحضر عند المدرك مع المادة واذا تخيلت تجردت تجردا ما لان المادة لو غابت
او بطلت لم يبطل الصورة الخيالية الا انها لا يتجرد عن اللواحق الغريبة فان تخيلها على
حسب الصورة المحسوسة على قدر معين وكيف معين ووضع معين واذا تعقلت تجرد
عن المواد وشوائبها واما الوهم فهو يدرك مشاركا مع الخيال معاني جزئية ماخوذة من
الصور وهي ليست في سلسلة المدركات المترتبة في التجريد واما غير المادي فهو معقول
بذاته لا يحتاج الى التجريد فقوله الشيء لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس
يمكن ان يلحقه شيء من خارج فانه لحوق اغريبا قضية مشتملة على تكرار او استدراك الذي
لان قوله لا يتعلق باللواحق الغريبة ان اراد به عدم امكان لحوق اللواحق الغريبة فكذا
قال لا يمكن ان يلحقه اللواحق الغريبة لا يمكن ان يلحقها وهو تكرار وان اريد عدم لحوقها
بالفعل فهو مستدرك لانه يكفي ان يقال المجرد عن المادة يمكن ان يلحقه لواحق غريبة
ضرورة ان لحوقها لا يكون الا بسبب المادة وانما يلحقه لوازم الماهية وقوله وهذا
تصريح بان لوازم الماهية ليست من اللواحق الغريبة انما يتم لو كان قوله الذي لا يلزم ماهيته
عن ماهيته صفة كاشفة للواحق الغريبة وهو ممنوع لجواز ان يكون صفة مخصصة

وقوله فذلك الشيء لا يمكن ان يتكثر تفريع على عدم الجوهر الغريبة فروع من
احدها ان المجرد لا يتكثر الا بالمهية فان تكثره بحسب الافراد يستلزم ان
يلحقها في افرادها غواشي غريبة وعوارض مشخصة والاخر انه معقول
بذاته لانه لا يحتاج الى التجريد وانت تعلم ان الفرع الاول لا حاجة اليه
في بيان المطلب الذي هو بصدده فهو ادخال اجنبي في البيان ثم سائلا يقول فما
لنا لا يدرك جميع العقول والنفوس مع برائتهما عن المادة وكونهما معقولة
بذاتهما فاجاب بقوله لعلم جانب ما من شانه ان يعقل فان اشكالنا بالعلائق
الجسمانية يمنعنا عن ادراكهما ونظير هذا ان المجردات يعقل ذاتها ويعقل غيرها
من المجردات لان ذواتها معقولة بذاتها وليس لها عائق مانع فكل مجرد عقل
وعاقل ومعقول لذاته واما النفوس الانسانية فهي ايضا يعقل ذواتها اذ لا عائق
لها عن ذواتها واما غيرها من المجردات فلعل التعلق الجسماني يمنعها عن ادراكه
والضمير في قوله بل لعله يعود على العمل وهو الظ واما اعادته الى ما هو بري من
الشوائب وهو المعقول فوجب ان يكون قوله بل من جانب ما من شانه لفاذ
يخفى انه واما البري عن المادة فهو معقول بذاته ولعل من شانه ان يعقله اي يعقل
ذاته ثم ههنا بحثان الاول انا اذا تعقلنا جسما من الاجسام فلا يخلو اما ان
نعقل مادته اولا فان لم نعقل مادته ولا يحصل تعقله لان الجسم لعدم تعقل
وان نعقلنا مادته فالمادة لا يمنع تعقل المادي جوابا ان الموجود ثلثة اقسام
احدها العارض للمادة من الصور والاعراض وثانيها المتعلق بالمادة لا تعلق
العروض كالجسم كالنفوس المتعلقة بالمادة وثالثها المنقطع الوجود عن المادة
كالعقول فالقسم الاول يحتاج في تعقله الى التجريد عن المادة والقسم الثاني لا
يحتاج الى الانتزاع عن المادة لكنه لكونه ملحوقا بالشوائب المادية انما يعقل
بعد تجريده عنها واما القسم الثالث فلا حاجة في تعقله الى عمل اصلا البحث الثاني اصلا
ان المعاني التي يدركها الوهم مثل الحسن والقبح والصداقة والعداوة ليست جزئية
بل متعلقة بالجزئيات والتعلق بالجزئيات لا يوجب الجزئية والجواب ان
التعلق بالجزئيات وان لم يوجب الجزئية الا انه لا ينافيها والوهم لا ياخذ
المعاني الا مخصوصة بمادة مادة بحيث لو قدر عدم صورة الشخص لم يتصور
ادراك العداوة للشاة والامام فالمادة بالمحل سواء كان هيولى او موضوعا

ثم

ثم سائل ان المحل والحال يمكن ان يتعقلهما معا لكون حكم بثبوت الشكل للخشب فقد
تصورهما فلا يكون المادة مانعة عن تعقل الحال واجاب بانه متى ثبت ان معنى التعقل
حصول ماهية المعقول في العاقل كانت المادة مانعة عن المعقولية لا محالة وذلك
لان ما لا يقوم بمحل كان قائما بذاته فيكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول
لذاته لانه ذاته عاقلة لذاته وكل ما يقوم بغيره لم يكن حقيقته حاصلة لذاته
فلا يكون ذاته عاقلة لذاته فلا يكون معقولا لذاته والمعقول لذاته لا يحتاج في
كونه معقولا الى عمل بخلاف غير المعقول لذاته فانه لا بد ان يعمل به عمل يصير معقولا
بالفعل ونحن نقول ههنا ان القضيتان غير مبني عن ان يستلزم عقل الشي لذاته
عدم احتياج عقل الغير اياه الى عمل وعدم عقله بذاته الاحتياج وعلى تقدير تسليم
المقدمات لم يندفع النقض في الحال والمحل معا وذلك الظ وينقض الشرح بكل ما ثبت انه
فهو عاقل لذاته بالجسم فان شرط عقل الذات تاما انما القيام بالذات والتجرد
وكذا ينقض قوله كل حال يحتاج في كونه معقولا الى عمل بالصورة العقلية ويرد
عليه ايضا النقض بصفات المجردات فانها معقولة من غير عمل وكلام الامام
مبني على ان اللازم في محل الغير معقول لذاته بتصلت العقل واما الشارح فحمل لام
التعليل ولهذا صرح بقوله وهو معقول بذاته كانه هو الظ اذ معناه ان المجرد
عن المادة وعلائقها اذا نظرنا الى ذاته فمن شانه ان يصير معقولا لغيره ولا يحتاج في ذلك الى
عمل ثم قال الشارح الحق ان المراد بالمادة ههنا الهيولى لا مطلق المحل لورود النقض بالصور
العقلية وصفات المجردات ومعنى منع المادة عن كون الشيء معقولا ان المادة
من شانها ان يحصل للاشياء الحالة فيها اشخاصا لا يكون معقولا من حيث كونها
ذوات اوضاع قابلة للاشارة الحسية وامتناع قبول الصورة العقل اياها
اذا تجردت عن التشخصات صارت معقولة لانتفاء الوضع قوله وهذه
القوى ينقسم الى مدرك القوة الباطنة اما مدركة او معينة على الادراك
والمدركة اما مدركة للصورة او مدركة للمعاني والمعينة على الادراك حافظة
او متصرفة والحافظة اما حافظة للصور او حافظة للمعاني وهذا لا دلالة
له على الحصر لاشك في احتمال وجود غيرها لكنا لم نجدها من انفسنا الا
خمسة بعد الحواس الظاهرة والغرض من التقسيم ضبطها واعلم ان هذه القوى الا
اصول ادراك الصور والمعاني وحفظها والتصرف فيها لا شك في وجودها

ومن المستحيل ارتسام النفس بتلك الصور والمعاني لكونها جزئية جسمانية فلا بد لكل
فعل من تلك الافعال من قوة جسمانية تكون مبدأ له وهذا ضروري لا سبيل الى انكاره
لكن يحتمل ان تكون قوة واحدة مبدأ لتلك الافعال بجهات مختلفة والغرض في هذا الفصل
بيان تعدد القوى قوله والحاصل ان الموجود في الخارج كنقطة ورؤية تقطر كالخط
لا شك انه لا اتصال لارتسامها في الحس واتصال الارتسامات ليس في البصر لان كل ارتسام
للنقطة بسبب مقابلتها في حد من حدود المسافة حتى اذا انتقلت الى مقابلة زال الارتسام
فلا اتصال للارتسام في البصر فلا بد من قوة يتصل بها تلك الارتسامات فيها حتى يرتسم فيها
صورة النقطة في حد من الحدود ويبقى فيها الى ان يتصل بها صورتها في حد آخر وهي الحس
المشترك الذي اذا انطبعت فيه المحسوسات كانت مشاهدة ولهذا القدر من الكلام يتم
الكلام ولذا اقتصر الشيخ عليه واما قوله والمقابلة انما يحصل في آن فهو كلام لا نزاع
المقابلة في حد من المسافة زمانا لانقطعت الحركة والكلام في استمرارها ايضا لو كانت
المقابلة في زمان لم يكن المحسوس في ذلك الزمان الا نقطة فلا يكون المشاهد خطا ممتدا
لكن لا يدخل هذا في المقدمة في الاستدلال بل يكفي ان يبقى تلك النقطة في كل حد من الحدود
محسوسة مشاهدة بعد ابصارها في اي حد فرض ليس لاجل مقابلتها للبصر حتى
اذا زالت مقابلتها زال الابصار ولا يكون اتصال الارتسامات في البصر فهذه المقدمة
لا يحتاج الا الى تحقق المقابلة في حد واحد عن ذلك الحد مع بقاء المشاهدة واما ان المقابلة
آنية او زمانية فلا حاجة اليه قطعا قوله لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات اذا
لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى للنفس لم لا يجوز ان يكون في الهواء فان النقطة اذا
حصلت في جزء من الهواء تشكل ذلك الجزء الهوائي بشكل تلك النقطة فاذا انتقلت الى مكان
فليصعدها وانتقالها عن ذلك المكان انتقالا سريعا يبقى في ذلك الجزء الهوائي على ذلك
الشكل فيحصل اتصال الارتسامات في الهواء بتسلسل التشكلات في الاجزاء الهوائية
المجاورة فيرى خطا والمجيب بان اتصال التشكلات الهوائية لا يكفي في مشاهدة
الخط لا بد مع ذلك من القول بتلون الهواء بلون النقطة واتصال التلونات كاتصال
التشكلات وكان الامام قائل بذلك التلون لم يلتزمه شرحه ثم قال لم لا يجوز ان يكون اتصال
الارتسامات في البصر وتوقف الارتسام في البصر على المقابلة ممنوع فان قلت ترتيب البحث
يقتضي تقديم هذا المنع الاول حتى يتم كلامهم ان اتصال الارتسامات في البصر ولئن
سلمنا لكن لم لا يجوز ان لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى فلم اخره عنه قلت المنعان
متباينان

توجيه ان يتم كلامهم ان اتصال الارتسامات

مترتبان على ما وجهه الامام فانه قال الاغلب ان القطرة النازلة خطا مستقيما والنقطة
الجوالة خطا مستديرا فهذا الخط المشاهد ليس بموجود في الخارج فلا بد ان يكون موجودا
في قوة مدركة جسمانية فاما ان يكون في قوة البصر او في قوة اخرى وعلى هذا ترتيب
المنع فيتوجه لا نسلم ان الخط ليس بموجود في الخارج بل لاتصال تشكلات القطرة في الخارج
يرى خطا سلمنا لكن لم لا يجوز ان يوجد الخط في البصر لاتصال الارتسامات فيه
ولما غير الشارح توجيه الدليل وجب عليه تغيير ترتيب المنع فقد اخل بالواجب واجاب عن
الاول وهو المنع الذي ذكره اولا بان التشكل لو بقي عند زوال النقطة لزم الخلاء
لعدم النقطة في ذلك الحيز وعدم هواء آخر وعن الثاني وهو قوله وهذا الاحتمال
اولى مما ذكره لانه قول بمشاهدة ما ليس بموجود في الخارج بان القول بادراك البصر خطا
في الخارج لاتصال التشكلات قول بمشاهدة ما ليس بموجود في الخارج مع القول
بادراك البصر ما لا يقابله بخلاف القول بوجود قوة يدرك الشيء الغائب عن الحس
كالمشاهد فانه ليس قولا بادراك البصر وفي هذا اشارة الى الجواب عن المنع الثاني وهو
ان ادراك البصر ما لا يقابله وهو في حكم ما يقابله مستحيل والمانع مكابر واعلم ان النائم يشاهد
في منامه امورا كثيرة وكذا جماعة من المرضى وغيرهم يشاهدون عند تعطل حواسهم
صورا لا يراها الحاضرون في مجلسهم بل ربما لا يوجد في الاعيان امثالها والانسان
يتخيل في عامة اوقاته امورا قد يشاهدها او لم يشاهدها لا على سبيل المشاهدة
وليس ذلك الا لان ادراك هذه القوة المشتركة قد يتقوى فيكون مشاهدة ويضعف
فيكون تخيلا قوله واستدلوا على وجوده بالمشاهدة الباطنة يعني اذا رجعنا الى
نفسنا علمنا ان المحسوسات اذا كانت حاضرة ارتسمت صورها في الحواس متأدية الى
الحس المشترك وهو المشاهدة ثم اذا غابت زال المشاهدة لكن يبقى كالمطلع
تلك الصورة وهو التخيل فلولا اجتماعهما في قوة من القوى الجسمانية لم يكن طالعا
وتخيلها وهي الخيال والحافظ قوله تمام هذه الدلالة على تغاير القوتين استدلوا عليه
بوجهين احدهما ان الحس المشترك قابل للصور والقابل غير الحافظ بحجة ومثالها
الحجة فلان مبدأ القبول لو كان مبدأ الحفظ كان المبدأ الواحد مصدرا لاثرين
والواحد لا يصدر عنه الا الواحد واما المثال فهو ان للماء قوة قبول الاشكال
وليس له قوة حفظها وهذا الدليل منقوض بالخيال فانه لو وجب ان يكون القابل
غير الحافظ لم يكن الخيال حافظا منوية او حافظ الشيء قابل له ثم ان الحجة ضعيفة

بقاء هاء

لما سيأتي من ابطال ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ايضا ينتقض بالحس المشترك فانه يدرك انواع المحسوسات وبالنفس فانها يقبل الصور العقلية ويتصرف في البدن وهذا ما ذكره الامام والتحقيق ان هذه الاسولة عن ترتيبها الواجب حتى تقدم ضعف الحجة على نقض الدليل واخر نقضها وعبر عن النقض بالمعارضة على ما هو عادته اجاب عن نقض الدليل بان اجتماع القبول والحفظ في شيء لا يدل على وحدتهما واحد لجواز ان يكون قبوله بحسب المادة والحفظ بحسب الصورة كما في الارض فانها يحفظ الشكل بصورتها او كيفية اليبوسة ويقبله بحسب مادتها فكذا الخيال لا يبعد ان يكون محلا يقبل لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال واما افتراقهما في شيء فيدل على تغاير المبدئين والحفظ والقبول هنا مفترقان لامكان الحفظ بدون القبول كما اذا عرض آفة لمقدم البطن المقدم لا يدرك صورة ما ويحفظ ما ادرك قبل المرض وبالعكس كما يقبل المرض ولا يدرك ان يكون بعد ادراك الصورة مغاير المبدا حفظها وهذا الجواب لو صح فهو دليل براسه غير ما نقله الامام فانه دليل مستدلا بالافتراق القبول والحفظ بمجرد تغايرهما على تغاير مبدأيهما بالحجر والمثال ولو استدل بافتراقهما لم يحتج الى الحجر والمثال على انه قوله اجتماع القبول والحفظ لا يدل على وحدة مبدأيهما مستدرك اذ يكفي ان نقول لا نستدل على تغاير المبدأين بمجرد التغاير بل بالافتراق وفي هذا الاستدلال نظر فقد يكون ان الادراك ليس بمجرد حصول الصورة في الآلة بل حصولها عند النفس بحصولها في الآلة فيجوز ان لا يكون بعد الادراك والحفظ واحدا يكون الصورة حاصلة في القوة محفوظة ويعدم الادراك لعدم حصولها عند النفس فافتراق القبول عن الحفظ لا يستلزم تغاير المبدأين واما قوله في المعارضة بالحس المشترك والنفس فيشبه لان جواب النقض يجب ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل واذا جاز ان يكون الواحد مبدأ الكثير اما بالواسطة او بالجهات فليجز ذلك في مبدأ القبول والحفظ ان يكون واحد مبدأ لهما بجهتين على ان القبول انفعال لا فعل ومن الجائز ان يصدر عن جهة واحدة فعل ويرد عليها انفعال واما قوله فالصادر عن الحس المشترك استثبات الصور فمعناه ان الذي يقتضيه الحس المشترك امر عام وهو استثبات الصور مطلقا ويتولد عند غيبة المادة تقييد مستحيل لانه كما يستثبت الصور عند غيبة المادة في الصورة يستثبت الصورة عند حضورها في المشاهدة على ما مر ثم لما كان الامر لا يتحقق الا في الاخص كان استثبات الالوان والاصوات وغيرها يقتضي اقتضا

ثانيا

ثانيا فالصادر اولا امر واحد والامور المتكثرة صادرة بواسطة وهذا كما ترى فاسد لان الصادر من الشيء لا يكون الا امرا متشخصا واما ان يكون عاما ويصدر بواسطة امر خاص فهو غير معقول والاولى ان يتوقف الادراكات انفعالات والذي سيبين ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لانه لا يقبل الا انفعال الواحد **قوله** بل هو قياس من الشكل الثالث وهو ان الماء يقبل الاشكال والماء لا يحفظ الاشكال والقبول مغاير للحفظ فمبدأ القبول لا يبعد ان يكون مغاير المبدأ الحفظ فهو استدلال بالاختلاف الاحوال على اختلاف المبادي وكفى في بيان اختلاف الافعال اثبات الجزئية ولا حاجة الى اثبات الكلية وهذا غير وارد لان المثال انما اورد هنا لا لتغاير المبدأين كما دل على الحجة لا على تغاير القبول والحفظ حتى يكفي اثبات الجزئية ولا بد في الدلالة على تغاير المبدأين من اثبات الكلية فالعجب انه كان يستدل بافتراق القبول والحفظ لا بتغايرهما واستدل هاهنا بمجرد تغايرهما الوجه الثاني ان لنا بالنسبة الى كل محسوس ثلث احوال استحضاره وذهول ونسيان وليس استحضاره الا بادراكه وحفظه ونسيانه بزوالها حتى يحتاج الى تجشم احساس جديد ولا شك ان الادراك في الذهول لو لم يكن فيه حفظ لم يكن بين الذهول والنسيان فرق فيكون قوة الحفظ مغايرة لقوة الادراك ومنع الامام لا يندفع بما ذكره لان قوله والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك اراد انها غير حاصلة للحس المشترك الذي هو آلة الادراك فهو مم وان اراد انها غير حاصلة للنفس لكن لا يلزم من عدم حصولها للنفس عدم حصولها في الحس المشترك فهذا الكلام في الحقيقة تقوية للمنع لا رفع له وللامام منع آخر لم ينقله لقوته وهو انا لا نسلم ان الصورة لو لم يكن محفوظة في حالة الذهول احتيج الى تجشم احساس جديد كما في النسيان وهذا لان محل الخيال جسم يتحلل دائما فيعدم الجسم لانعدام جرمه فلا بد من انعدام القوة الحالة فيه فضلا عن الصورة المحفوظة فيها مع انه لا احتياج الى تجشم احساس جديد **قوله** لا لاستدلال المشترك على حالها على وجود

الحس المشترك فلان الحكم على هذا اللون بانه غير هذا الطعم وعلى هذا اللون
وبانه صاحب هذا الطعم والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما فمدرك هذا اللون
وهذا الطعم اما الحس الظاهر وهو باطل لان كل واحد من الحواس الظاهرة
لا يدرك الا نوعا واحدا من المحسوسات او غيره فيكون ترتسم المحسوسات
اليه على التسوية وهو المشترك وهذا انما يتم لو كان الحاكم هو الحس اما اذا
كان الحاكم هو العقل فلا لجواز ان يكون مدركا لها بحصول الصورتين فيه ومن
هذا التلخيص اعتراض الامام واما على وجود الخيال فلان هذا الحكم كما لا
يحصل الا بقوة مدركة للجميع لا يحصل الا بقوة حافظة للجميع الا لانعدم
صور كل واحد من الشيئين عند الادراك الاخر والتفات اليه وفيه منع ظ
فان الانسان اذا راى ما يأكله يدرك لونه وطعمه معا وتقرير الاعتراض
الامام ان الحكم على زيد بانه انسان فالحاكم بشيء على شيء اما ان يجب ان
يدركهما او لا يجب فان لم يجب بطل محكم وان وجب فالحاكم على زيد بانه
انسان لا بد ان يكون مدركا لهما لكن المدرك للانسان هو الكلي النفس
فيكون المدرك لزيد ايضا هو النفس ايضا واذا كانت النفس مدركة للجزئيات
فلم لا يجوز ان يكون الحاكم بان هذا اللون لصاحب هذا الطعم هو النفس ايضا
وح سقط الحجة واما جواب الشارح بان النفس مدركة للجزئيات
بالة والكليات بغير الة فغير دافع لجواز ان يكون الحاكم بين محسوسين
بحسب التبين فالة والذي بدل على ابطال القول بالحس المشترك ان
الذوق ادراكا للمذوقات فلو كان الدماغ مدركا للمذوقات
لكان له ذوق وليس كذلك بالضرورة ولو جاز ان يتوهم الدماغ مع انا نجد
خلافه جاز ان يكون الذائق الكعب والعقب وايضا اذا ادركت القوة الباصرة
شيئا فلو ادرك الحس المشترك وليس الابصار الا ادراك المبصر لكان
ابصار الشيء ابصارا واحدا بل ابصارين وعلى ابطال الخيال بانا نطالع
في العالم ونرى البلاد والاشخاص الغير المعدودة فلو انطبعت صورها
في الروح الدماغي فاما ان يحصل جميع تلك الصور في محل واحد فيلزم
اختلاط الصور وعدم تمايز بعضها عن بعض او يكون لكل واحد من
الصور محل غير محل الاخرى فيلزم ارتسام كل صورة في جزء في غاية الصغر

معا بية

مع غاية عظم الصور وجواب الشارح عن الاول ان ادراك الحس المشترك المذوق
لتخيل الذوق وتخيل الذوق ليس في العقب بالضرورة وكذلك في الابصار ادراك
الحس المشترك بمحل البصر فلا يكون ابصاره ابصارين وفيه نظر لما مر من ان مشاهدة
المحسوسات للحس المشترك كما ان تخيلها بعد الفرق بينهما ان المحل الادراك الصور
في الغيبة والمشاهدة الادراك مع الحضور والحق في الجواب ان الذائق ليس هو الحس
بل النفس والحس وكيف ان ذوق النفس ليس بواسطة الدماغ مع انه الحس فقد بطل
الذوق بعد افعا في الحس الكعب ايضا وكذلك الابصار ليس الا بادراك النفس المبصر
بمجرد حصول الصورة في الباصرة بل وبحصول الصورة في العصبة المشتركة في
الحس المشترك ولذلك قال العلماء المناظرة ابتداء الابصار بالبصر وتمامه عند العصبة
المشتركة وكماله عند الحس المشترك والجواب عن الثاني انه قياس على الاعيان فان الصور
الاقوى ارتسمت على محل واحد لا يختلط او على اجزاء صغيرة من المحل لا يستبعد وقد مرت
الاشارة الى تحقيقه مرارا **قوله** فان ادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة يدركها
تقرير الدليل ان مدرك المعاني الجزئية لا يجوز ان يكون شيئا من الحواس الظاهرة
وذلك ظاهر ولا الحس المشترك والخيال لانه لا يرتسم فيهما من الحواس تلك المعاني لم تتأدى
من الحواس ولا النفس الناطقة ولا يوجد في الحيوانات العجم ولان مدرك المعاني
الجزئية بما يخالف العقل فالكيف عقليا فلا بد من قوة باطنة وغيرها يدرك
المعاني الجزئية وهي القوة الوهمية ولا يخفى عليك بما علمت ان المدرك للصور
المحسوسات ومعانيها هو النفس وليست مدركة لها بالذات لا فاجزئية وجسمانية
فلا يدركها الا بقوة جسمانية لكن الكلام في انه لا بد من ان يكون ادراكها للصور
بقوة وللمعاني بقوة اخرى فلم لا يجوز ان يكون ادراكها للنوعين بقوة واحدة جسمانية
كما ان ادراكها الانواع المحسوسات بقوة واحدة هي الحس المشترك **قوله** ذكر علماء
التشريح اعلم ان للدماغ من مقدمه الى مؤخره انقساما الى ما يختص باسم الاجزاء
وانقساما الى ما يختص باسم البطون اما الى الاجزاء فهو انه ينقسم قسمين متمايزين
في المساحة جزء مقدم وجزء مؤخر ولما كان الدماغ قريب الشكل من المثلث او
المخروط قاعدته في مقدم الراس كان مقدم الدماغ لا محالة اغلظ واشد
الى المؤخر فيكون الجزء المقدم اغلظ واعرض واقصر والجزء المؤخر دقيقا واوفق
واطول حتى يكون طوله كضعف من طول المقدم وهذا الانقسام بحجاب حاجز بين

الجزء من الغشاء الغليظ ولما كانت الارواح السبعة التي هي الاعضا
الدماغية موضوعة في طول الدماغ كان حصل الجزء المقدم كالنصف من
حصل الجزء الماخر فلذلك نبت من الجزء المقدم روحان ومن الماخر بعد
والروح الثالث من الحد المشترك بينهما واما الا البطون فهو ان للدماغ
تجاويفها ثلثة اعظمها البطن الاول ويشتمل على الجزء المقدم وبعض الجزء
الموخر واصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن الماخر
ثم ان الجزء من جوهر الدماغ بعد من موخرة نحت من الفقرات متدرجا الى
الصعلبة وهو النخاع وقد نبت العصب في جانبيه موازيا ومضافا
للاعضا فان اعتبرنا جوهر الدماغ والنخاع فالدماغ كالعين والنخاع
كالنهر والاعضاب كالاشجار على اطراف الانهار وان اعتبرنا
الروح النفساني السار في الدماغ والنخاع والاعضاب فالدماغ كا
كالعين والنخاع كالجداول والاعصاب كالانهار الماخوذة من الجداول
الكبار والاعضاء كالمزارع واذا ثبت هذا التصوير فنقول المراد
الشارح بين ان مبداء اعصاب الحواس الاربعة الجزء المقدم من الدماغ
وذكر ان قوة الشم في زايدتين نابتتين من الدماغ وقوة الابصار في عصبين
مجوفين عند جوار الزايدة وهما الروح الاول من الارواح السبعة
وقوة الذوق في الشعبة الرابعة من الروح الثالث الذي منشاؤه الحد
المشترك بين الجزئين وقوة السمع من الاول او من الروح الخامس
الذي منشاؤه خلف الثالث وبنبت هذا القسم هو الجزء المقدم وفيه
بحث لان الروح الخامس لما كان خلف الثالث والثالث في الحد
المشترك بين الجزئين فكيف يكون منبت قسم منه في الجزء المقدم وقد
صرح الشيخ في الكليات بان منبت هذا القسم الحامل للسمع من موخر
الدماغ وانما وقع هذا الخبط لما راى في بعض نسخ الكليات او في كتاب
الشفاء هذه العبارة بعينها وهي خطاء والنسخ الصحيحة التي تعرض
لها الشروح ان هذا القسم منبته الحقيقة الجزء الماخر من الدماغ او فعليه
لم يفرق بين الجزء المقدم والبطن المقدم فان مبادي الاعصاب الاربعة
في البطن المقدم في الجزء المقدم وهو المراد من قولهم الاسيما في مقدم

ثم هو
زوجا

مقدم ٣

الدماغ لكن توابع الاعصاب بحسب الاجزاء لا البطون كما اشرنا اليه ولما
ظهر ان مبادي الاعصاب الحس الدماغ والنخاع ومبداء اعصاب الحواس
الاربعة مقدم الدماغ ومبداء عصب اللمس ما في باقي الاعصاب في النخاع
فالروح المصوب في مبادي الاعصاب التي في الدماغ والنخاع الى الحس المشترك
لاسيما الروح المصوب في مقدم الدماغ لان اكثر اعصاب الحس من مقدم الدماغ
ولم يقل مطلقا في مقدم لان بعض مبادي عصب الحس ليس مقدم الدماغ بل
ما في الدماغ او النخاع واما قوله فان الحس المشترك كراس عين هو بيان لقوله
الى الحس المشترك الروح المصوب في مبادي عصب الحس وتقريره ان الحس المشترك
كراس عين تنشعب عنه خمس انهار في اعصاب الحواس الخمس والماء الجاري
فيها هو الروح الحاس فاذا انطبع فيها مثل المحسوسات انتقل منها الى الارواح
المصوبة في مبادي تلك الاعصاب اعني الدماغ او النخاع والقلب الى
بالروح المصوب في البطن المقدم الذي هو آلة الحس المشترك والخيال ففي
نهر يتادى مثل المبصرات وفي نهر آخر مثل المسموعات وهكذا ثم قال الا
معنى التادية الادراك النفس بواسطة الروح المنطبع فيه صورة المحسوس
وبواسطة الروح المشترك الذي هو آلة الحس الا فلاحركة للمثل لاستحالة
حركة الكيفيات ولانه لو تحرك المثل لتوقف ادراك المحسوس على حركتها
وليس كذلك وهذا كلام من عند نفسه وانهم اطبقوا جميعا على ان الصور
تتادى من الحواس الى الحس المشترك كما تتادى حرارة النار الى الجار ولبعض اجزاء
الماء الى جميعها او تتادى الرائحة المشمومة من جزء جزء من الهواء الى الهواء
الشام وعند ذلك يتم ويكمل الادراك وايضا لا بد من القول بحصول
مثل المحسوسات في الحس المشترك وهي حاصلة في الحواس فلو لم تتاد منها
اليه فكيف يتصور حصول المثل فيه واما ما ذكره الامام من ان الروح
الذائق لو حفظ الطعم ان يتصل الحس المشترك وجب ان يجد الانسان
ذوق الطعوم في مسلك الروح الى الدماغ وفي وسط دماغه وفي مقدم
الدماغ مثل ما يجده في اللسان فشبهه مبناها عدم الفرق بين الصور
الاعيان ومثلها مر مرارا قوله قال الشيخ في الشفا في صفة القوى
بالوهم الوهم سلطان القوى الجسمانية كما ان العقل سلطان القوى

بلغ

الا ان الوهم ليس بحكم منفصل فانه لما لم يكن الاحكام في الجزئيات لا جرم يكون حكمه مشوبا بالشوائب الحسية والتخيلات كما اذا راى شيئا اصفر حكم بانه عسل او حلو فربما غلط فيه بخلاف حكم العقل فانه مجرد عن الشوائب فلما كان الوهم هو المستخدم لسائر القوى الحيوانية لا جرم يكون الدماغ كله آلة له **قوله** اذ لا يجب ان يكون محل متصرف فيه مدركا هذا بناء على ما تقدم من ان الادراك ليس مطلق الحضور بل الحضور عند المدرك وفي هذا الجواب نظر اذ قاعدتهم ان الحاكم بين الشيئين يجب ان يدركهما والجواب ان المتصرف هو الوهم لا المتخيلة وهو مدرك بالذات على ما تقرر في الجواب على الثاني **قوله** واقول ان الشيخ ذكر في القانون لما قال الامام وهذا شيء ذكره في القانون كذبه في النقل بانه لم يحكم بالمغايرة في القانون ثم بانه حكم في الشفاء بان الحافظة هي المذكرة لكن من جهتين حتى لا يلزم ان يكون القوى ستا وحاصل كلامه انه يمايز ان المعنى الجزئي عن الحافظة وبناه فيقبل الوهم بقوة المتخيلة يعرض صورة بعد صورة من الصور المخزونة في الخيال فيثبت المعنى من تلك الصورة في الحافظة وذلك لان المعاني الجزئية لما كانت ماخوذة من الصور فمن نسيانها اذا عرض صورة بعد صورة يتذكر قطعا **قوله** والحق ان الذكر كما ان الصور المحسوسات ارتسامها في الحس المشترك مع حضورها وهو المشاهدة ثم انحفاظها في الخيال ثم ادراكها في حال غيبتها وهو التخيل ولا يتم الا بقوتين بعد زوالها عن لوح الخيال فيحتاج في ادراكها الى تجشم احساس جديد كذلك المعاني المتعلقة بالمحسوسات ادراكه وهو شان الوهم وحفظ وهو شان الحافظة وذكر وهو كما ذكره الشارح ملاحظة المعنى المحفوظ بعد الذهول عنها ولا يتم الا بالقوتين وامر رابع وهو استرجاع المعنى بعد زواله فانه اذا زال المعنى عن الحافظة لم يحتج الى تجشم احساس جديد بل يعرض الوهم على نفسه صور الخيال ويجد المعنى ويحفظه في الحافظة فهذا الاسترجاع يحتاج الى اشتراك اعمال الفكر اي تصرفه في الصور وهو المتخيلة وادراك المعنى المنسي وهو شان الوهم وحفظه وهو شان الحافظة فتعين بان انه لا حاجة في اثبات الذكر والاسترجاع الى اثبات قوة سادسة والحق انه لا فرق بين الذكر والاسترجاع ولهذا فسر المذكرة بالمسترجعة في القانون وصرح في الشفاء بالاستعادة في بيان معنى التذكر وكيف لا فان الذكر انما يكون بعد النسيان وهو زوال المعنى والصورة عن الخزانة فالاولى ان تبدل عبارة

الذكر

الذكر بالاستحضار كما مر في بحث الخيال **قوله** وانما هدى الناس لما قرر اختصاص القوى بالمواضع المذكورة حاول اثبات ذلك بوجه ظني ولما يعرف الاطباء الا حدوث آفة في التخيل والفكر والذكر بعروض الفساد للتجاويف الثلثة لم يستدل الا بهذه القوى الثلثة ولم يعرفوا بين المدرك والحافظ والمراد بهذه الاعضاء هو التجاويف لان في اطلاق الاعضاء عليها تسامحا وما اجاب به عن اعتراض الامام وان كان يحتمله كلام الشيخ حيث قال ان هذه هي الآلات الا انه يخالف لما ذكره اولا من انه استدلال على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى ولما سيذكره الشيخ من تقديم قوة وتاخير اخرى وتوسيط ثالثة لضرورة انها ليست بحسب المواضع **قوله** ثم اعتبار الواجب هذا بيان للترتيب بين القوى هو كما قال الواجب في الحكمة المتعالية ان تقدم القوة التي تقتضي صور المحسوسات وهي الحس المشترك والخيال وتوخر القوى التي تقتضي معانيها الى الوسط وهي الوهم او الى آخر الدماغ وهي الحافظة وتوسط بينهما قوة المتصرفة فيهما بالتركيب بين الصورة تارة والمعاني تارة والصورة والمعاني اخرى وقد نسب صور المحسوسات الى الجسم لان الاجسام اما علوية وتسمى بالاجرام واما سفلية وتختص باسم الاجسام فلما كانت صور المحسوسات مرتسمة في الآلة البدنية ناسب الجرم دون الجسم وكذا نسب المعاني المحسوسات الى الروح لان الروح يتكون من بخارية الاخلاط ودقائقها ولما كانت المعاني بالنسبة الى المحسوسات لطائفها وصفاياها ناسبت الروح لا النفس او لا نسبة بين الجسمانيات والمجردات قال الامام هذا وجه ثالث من الاستدلال على اختصاص القوى بالمواضع المذكورة وذلك لان الحس المشترك والخيال لما ناسبا الحس الظاهر لتعلقهما بظواهر المحسوسات والحس الظاهر في مقدم الدماغ قدما واخر القوة الوهمية والحافظة لبعدهما عن مناسبة الحس الظاهر ووسط المتصرفة بينهما ثم اعترض عليه بانه بيان حسن لائق بالمقام البرهاني وذلك غير تام لان السمع واللمس في مؤخر الدماغ والذوق في وسطه فلم جعل الحس المشترك في مقدم الدماغ لكون البصر فيه او لم لا يجعل في مؤخر الدماغ ليكون السمع واللمس في مؤخره مع ان الحاجة الى اللمس اكثر وقد سمعت ان هذه القسمة بحسب اجزاء الدماغ وكلام الشيخ في التجاويف فلا يرد عليه اصلا وقال الشارح وليس بدليل آخر بل ليس الا بيانا للترتيب منبها على العناية الالهية في ذلك على ان

قوله السمع في مؤخر الرأس فيه نظر وهذا النظر غير وارد لان المراد من قوله من مقدم الدماغ ليس الجزء المقدم من البطن المقدم على ما لا يشتبه على من يتأمل في كتابه واما قوله هذا الجزء منه الجزء المقدم من الدماغ وبه حس السمع فهو الذي ذكرنا فيما قبل انه خطأ وقع من طغيان القلم او من الناسخ **قوله** والحجة التي اقام الفاضل الجيلي على ظنه انهم يقولون ان النفس لا يدرك الجزئيات المادية بل المدرك لها الحواس الظاهرة والباطنة بل ان النفس هي المدركة لجميع الادراكات لان الانسان يحكم بان هذا الملون حلو وهذا الملموس ملون فيكون مدرك الجزئيات هو الذي حكم الكلي ومدرك الكلي النفس فيكون هي المدركة للجزئيات اجاب الشارح انهم معترفون بذلك وليس كلامهم الا ان ادراك النفس للكليات بالذات والجزئيات بالآلات الجسمانية حتى يحصل ارتسام صورها فيها وهذه غير متباينة ان اراد بالمتباين للذات عدم التصادق على شيء فكونها متصادقة بين البطلان ضرورة امتناع صدق القوة النظرية على القوة العملية وان اراد به الاختلاف في الحقيقة وتعلقها بالذات المجردة لا يوجب عدم اختلافها فان صفات المجرد من العلم والقدرة والحيوة مختلفة بالحقيقة قائمة به ولعل الكلام الا ان القوى الحيوانية لما كانت متباينة بحسب الموضع حتى كانت كل قوة حال في موضع غير موضع الاخرى وهي مبادي افعال مختلفة فهي انواع واما القوى الانسانية فهي ليست بمختلفة في الموضع بل هي قائمة بذات مجردة فلم يتحقق نوعيتها من هذا الوجه ولذا قال كانها اصناف وهذه مناسبة فلا كتفي بها تقريب ما لا تحقيق **قوله** من قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن لا شك ان للنفس الانسانية ادراكا للاشياء وتصرفا في البدن وهو فعل فان تحقق للنفس قوتين مبدء ادراك ومبدء فعل من جهتين الادراك من الملأ الاعلى والفعل في العالم الادنى وهي الجهة الاولى متأثرة فالقوة التي بها تدرك النفس الاشياء تسمى العقل النظري والقوة التي بها صارت مصدرا للافعال تسمى العقل العملي فاطلاق العقل على القوتين بالاشتراك اللفظي لاختلافهما من حيث الاولى منهما مصدر للانفعال والثانية مصدر الفعل او بطريق التشابه لاشتراكهما في كونهما قوى النفس ولما انقسم الادراك الى قسمين ادراك بامور تتعلق بعمل وادراك بامور متعلقة بالعمل لاجرام انقسم العقل

التقسيم ص

النظري

النظري الى قوتين والى جهتين قوة الادراك الامور التي لا تتعلق بالعمل كالعلم بالسماء والارض ومبنى الحكمة النظرية على هذه القوة وقوة ادراك الآراء التي تتعلق بالعمل كالعلم بان العدل حسن والظلم قبيح ومبنى الحكمة العملية على هذه القوة لكن مرجعهما العلم واما العقل العملي فانما يصدر عنه الافعال بحسب استنباط ما يجب ان يفعل من رأي كلي مستنبط من مقدمة كلية لما كان ان ادراك الكلي واستنباطه من المقدمات الكلية انما هو العقل النظري فهو مستعين في ذلك بالعقل النظري اذ العقل الانساني يدون العلم مثلا ان مقدمة كلية فهي ان كل حسن ينبغي ان يؤتى به وقد استخرجنا منه ان الصدق ينبغي ان يؤتى به لان الصدق حسن وكل حسن ينبغي ان يؤتى به نتيجة ان الصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا رأي كلي ادركه العقل النظري ثم ان العقل العملي اذا اراد ان يوقع صدقا جزئيا فهو انما يفعل بواسطة استخراج ذلك الجزئي من الرأي الكلي كانه يعقل هذا صدق وكل صدق ينبغي ان يؤتى به فهذا صدق واي جزئي ادركها العقل النظري ايضا لكن العقل العملي انما يعقل هذا للعمل بذلك الجزئي فالعقل العملي بل النفس انما يصدر منه الافعال لاداء جزئية الفعل من اراء كلية عندها مستنبطة من مقدمات بديهية او مشهورة او تجربية **قوله** وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية من حيث النفس منتهية الاستكمال الى غاية اما استعداد الكمال او نفس الكمال واستعداد الكمال اما استعداد ضعيف او استعداد متوسط او استعداد قوي انما الاستعداد الضعيف فهو استعداد المعقولات الاولى كاستعداد الطفل للكتابة وهو العقل الهيولاني واما الاستعداد المتوسط هو استعداد للمعقولات الثانية بعد حصول المعقولات الاولى كاستعداد الامي لتعلم الكتابة وهو العقل بالملكة وحصول المعقولات الثانية اما بحركة من الذهن وهو حصولها بالفكر او لا بحركة الذهن وهو حصولها بالحدس والمراد بالاكتساب هاهنا تحصيل المعقولات الثانية من المعقولات الاولى اعم من ان يكون بالفكر او بالحدس والا لم يصح قسمته اليهما فان قلت الحصر باطل بطريق التعلم فان الحصول به ليس حصولا بالحدس وهو ظ والا لم يحتمل الخطاء ولا بالفكر لان افادة

انبعث من ص

المعلم المبادی المرتبة کما فاض العقل الفعال الیا فطوا لم یکن ههنا حرکة من الذهن
لم یکن ثم انتقال فکر والجواب ان العلم لا یلقی المقدمات دفعة بل مقدمة
والمتعلم لا یستعمل الا بالاختیار فهو یلاحظ المقدمات ویرتبها فی ذهنه
ترتیبا اختیاریا بخلاف المستفیض من العقل الفعال وهو بین لا سترة فیه
نعم لیس ههنا الا الحرکة الثانیة فان حملناها فکرا کما عرفه المتاخرون
بالترتیب فلا بحث والا فلا اقل من ان یحصل فی عداده واما الاستعداد
القوی لحصول استعداد المعقولات الثانیة بعد حصولها کاستعداد القادر علی الکتابة وهو
العقل بالفعل او بالکمال فهو حصول المعقولات الثانیة وهو العقل المستفاد
الامام لما رای فی نسخته واو العطف قال لان قوة الاکتساب یختلف قوة و
ضعفا فان کانت ضعیفة فهی الفکر وان کانت قوته فهی الحدس وان کانت اقوی
من ذلك فهی العقل بالملکة وان کانت فی غایة القوة فهی القوة القدسیة وذلك
سهو والشیخ قد جعل المفردات ترتیب فی حیث جعل الزجاجة فی المشکوة
والمصباح فی الزجاجة فلابد من بیان تطبیق هذا الترتیب علی ترتیب
المراتب ولم یلم به الشارحان فنقول لنقرر ان هناك استعدادا واستعداد لم
اکتساب واستعداد استحضار وحضور المعقولات ولا شك ان استعداد
الاکتساب یجب الاستعداد المحض واستعداد الاستحضار یجب استعداد
الاکتساب فیکون الزجاجة وهی عبارة من العقل بالملکة انما یحصل فی المشکوة
وهی العقل الهیولانی والمصباح وهو العقل بالفعل والزجاجة التی هی العقل
بالملکة لانه انما یحصل باعتبار وحصول العقل بالملکة اولا والعقل بالملکة
اما یخرج من القوة الی الفعل بالفکر او الحدس والشجرة الزیتونة اشارة
الی الفکر والزیت فی قوله زیتها الی الحدس وقوله یکاد زیتها یضیء اشارة
الی القوة القدسیة فان قلت هذه الاشارات لیست منطبقة علی ما فی الایة
لانه وصف شجرة تلك الصفات جمیعها صفتها فکیف یکون اشارات الی امور
متباینة وبیانه انه وصف شجرة بان لها زیتها یضیء ولو لم تمسسه نار فلو کان
الزیت عبارة من الحدس ویکاد یضیء عبارة من القوة القدسیة یلزم وصفه
بالحدس والقوة القدسیة وانها امور متباینة لا یجوز وصفها احدها بالاخر

فنقول

فنقول الشجرة الزیتونة شیء واحد فاذا رقت فی اطوارها حصل لها زیت واذا
ترقی الزیت صفا کاد یضیء فکذلك الاکتساب انما هو بقوة نفسانیة وهی الفکر
ما دامت ضعیفة ثم اذا قویت کانت حدسا فاذا بلغ الی غایة الشرف صارت
قوة قدسیة فهذه الامور وان کانت متباینة بحسب الاعتبار الا انها ترجع الی
شیء واحد کالشجرة الزیتونة واما قوله لا شرقیة ولا غربیة فهو تنبیه علی انها لیست
من عالم الحس والا لکانت اما شرقیة او غربیة واما نور علی نور فهو العقل المستفاد
فقد مثل نوره تعالی بالعقل المستفاد وهو کمال النفس الانسانیة فی القوة النظریة
تحقیقا لاستلزام معرفة النفس معرفة الرب جل کلمته **قوله** قال الفاضل
الشارح انما قدم العقل المستفاد علی العقل بالفعل لان العقل المستفاد هو حضور
المعقولات الثانیة بالفعل والعقل بالفعل هو ان یکون ملکة استحضارها
وذلك انما یکون اذا کانت النفس کسبت المعقولات الثانیة ولاحظتها مرة بعد
اخری ضرورة ان ملکة الاستحضار لا یحصل الا بعد الحضور مرات فالحضور
هو العقل المستفاد فیکون مقدما علی العقل بالفعل وعندی انه لا اعتبار
بملکة الاستحضار فی العقل بالفعل بل القدرة علی الاستحضار کافیة
فاذا حضرت المعقولات وذهل عنها فهو قادر علی استحضارها فهذه
المرتبة ولم یکن عقلا بالفعل لم ینحصر مراتب القوة النظریة فی الاربعة فلابد
من الاقتصار علی الاقتدار علی الاستحضار فاذا حصل المعقولات
بالفعل فهو العقل المستفاد ثم اذا ذهل عنها صار عقلا بالفعل ثم اذا استحضرها
یعود عقلا مستفادا هکذا فالعقل المستفاد متقدم علی العقل بالفعل
فی الحدوث وان کان متاخرا عنه فی البقاء وقد بقی للامام ههنا بحث وهو
انه ان عنی بالقوة العملیة کون النفس مدبرة للبدن وبالقوة النظریة
استعدادها لقبول العلوم وبالعقل الهیولانی فی هذا الاستعداد
مع عدم المستعد له وبالعقل بالملکة استعداد المعقولات الثانیة فا
لکلام صحیح فیکون هذه الاسامی واقعة علی النفس بحسب الها من هذه
الاضافات والاحوال وان عنی انها النفس موصوفة بقوة لاجلها صح منها
تدبیر البدن وبقوة اخری لاجلها استعدت لقبول فلابد من الدلالة
علی ذلك وهذا بحث وارد **قوله** وهذا خط لاشتماله مع مخالفة

حطد

الموجب على التناقض الصريح اما مخالفة المتن فلانه اثبت الحركة الثانية في الحدس
بخلاف المتن واما اشتماله على التناقض فلانه عرف الحدس بان يقع الحد الاوسط
في الذهن ولا ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب فيكون الشعور بالمطلوب متقدما على الشعور
بالاوسط وجوابه ان ههنا شيئين تصور النسبة المطلوبة والتصديق
بها فربما لا يكون المطلوب في الحدس شعورا به اصلا ثم اذا تمثل الحد الاوسط
يشعر به وربما يكون مشعورا به بوجه ما مشعورا تصوريا ثم يصدق به فالمشعور
المتاخر هو المشعور التصديقي والمتقدم هو المشعور التصوري فلا تناقض
قوله ان الحدس والفكر ربما يختلفان في التادية الى المطلوب بحسب الكيف والكم اما بحسب الكيف
فلسرعة التادية وبطؤها هذا الكلام ظاهر لان الفكر يشتمل على الحركة الثانية فربما
يسرع التادية من المبادي الى المطلوب في زمان يسير ومن فكر يتادى اليه في زمان
وربما يبطئ فكر يتادى الى المطلوب في زمان يسير ومن فكر يتادى اليه في زمان طويل
واما الحدس فلما لم يكن فيه حركة ثانية فكيف يتصور فيه سرعة من المبدأ او بطوء
وقال الشيخ ان الحدس يتفاوت في الكم والكيف اما في الكم فلان بعض الناس اكثر عدد
حدس واما في الكيف فلان بعضهم يكون اسرع زمان الحدس وهذا يمكن توجيهه بان
اختلافه في الكيف وغيره بحسب زمان الحدس الحادث تصح المطلوب فيصل
بالعقل الفعال المفيض منه على المبدأ المرتب ولا شك ان هذه الامور المتعاقبة
انما تقع في زمان فيقصر بعض هذه الزمان وقد يطول واما الشيخ فقد اعتبر اختلاف في
الحدس في الكيف بحسب زمان التادية وهو بعد زمان الحدس فكيف يفضل ذلك العمل
توجيهه ان بعض الناس يمكنه في العلم بالمطلوب العلم بالمبادي على الترتيب على سبيل
الاجمال للطافة ذهنه وبعضهم يحتاج الى تفصيلها واخطارها بالبال وهذا
يستدعي زمانا فيكون بطوا وابن سرعة التادي والاخير بن بطوه وان الاختلاف في
في الكيف يكون في الفكر اكثر من الحدس وهو لا الاختلاف في الكم لان الفكر حركة والحركة
انما يختلف سرعة وبطوا فالاختلاف في الكيف ثابت دائما فربما لا يتعدد الفكر
ولا يختلف بما تعدد فان تعدد فالفكران ربما يتشابهان في السرعة والبطوء قلنا هذا
مستبعد لاختلاف الاذهان والثاني يكون في الحدس اكثر اي من الاول وهو الاختلاف في
في الكيف لعدم السرعة التادية وبطوها ووجود العدد اما عدم السرعة والبطوء
فلعدم الحركة واما وجود العدد فلان الحدس يتعلق بقوة النفس وكلما كان
النفس

النفس اقوى كان حدسها اكثر **قوله** ثم شرع في تقرير الحجة النفس بالقياس الى المعقولات
ثلث حالات ادراك وذهول ونسيان فالادراك هو حصول الصور المعقولة في
النفس والنسيان زوال الصور المعقولة عن النفس بحيث لا يمكن ملاحظتها الا بتجشم
كسب جديد وفي حالة الذهول لا تشك انه يمكن ملاحظة الصورة من غير تجشم كسب جديد
فتلك الصورة اما ان لا يكون حاصلة للنفس اصلا فلا فرق بين الذهول والنسيان
واما ان يكون حاصلة للنفس موجبة لحصولها اما في النفس او غيرها لا سبيل
الى الاول والا لكان الذهول عين الادراك اذ لا معنى للادراك الا للنفس حصولها فيها
فيستحيل عقلا مع حصولها فيها فتعين ان يكون شيئا غير النفس من شانه حيز الصورة
المعقولة وليس جسما او جسمانيا ولا نفسا لان النفس في المعقولات بالقوة في بعض
الاوقات واما ان ملاحظة المعقولة في اي وقت شئت فلو كانت خزانة الصورة هي
النفس لم يكن كذلك لان من الناس من يوجد في قسم صور المعقولات بالعقل الفعال ايماء الى العقل
الفعال وقوله واما في القوة الوهمية لا دخل له في الاستدلال على ان قرينه الشارح
في صحة ما تبين هو جواب سوال فانه يمكن ان يتوقف العقل بالنسبة الى المعقولات ثلث
كذلك الحس والوهم بالقياس الى المحسوسات وما ينضم اليها الاحوال الثلث حتى ان
ادراكهما بحصولها عند الحس والوهم ونسيانها زوالها عن الحس والوهم وعن
خزانتهما وذهولها زوالها عنهما دون الخزانة فكما ان الوهم وهو قوة جسمانية في الجسم
خزانتهما بما يتحقق الاحوال الثلث فلم لا يجوز ان يكون في العقل وهي قوة جسمانية في
النفس ايضا يحتاج الى اثبات موجود اخر مباين لجوهر النفس وحاصل الجواب
ان الجسم يقبل التجزي فيمكن ان يكون الادراك في جزء والخزن في جزء اخر بخلاف النفس
فاذا حصل فيها صورة فليس ذلك الا حصولا عند المدرك وهو الادراك واما في الجسم
فالحصول في الخزانة ليس حصولا عند القوة المدركة فان قلنا الصورة التي في الخزانة
ان حصلت عند المدركة لم يكن خلا بان ينتقل بعينها من الخزانة لان انتقال الصورة من محل الى
محال بل بان يحدث مثل تلك الصورة المخزونة عند المدركة وحصول مثل الصورة عند المدركة
ليس من الخزانة بل من امر مباين لجسد ان النفس اذا عاودت بعد الذهول الى الصورة المرتسمة
في العقل الفعال فيضت منها الى النفس لكن لم قلتم ان يفيضانها منه لم لا يجوز ان يكون من
امر مباين كما في الخزانة فتضعف العلم لم يخيلوا في ذلك ما لم يتلقوا ان الجوهر العقلي من شانه
افاضة المعقولات فاقتصروا عليه حتى لا يلزمهم اثبات ما لم يدل البرهان عليه **قوله** لان

الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا اى الخارج عن الجسم لا يلزم ان يكون عقلا مفارقا
لجواز ان يكون نفسا واما الخارج عن جوهرنا وهو النفس فيجب ان يكون عقلا قوله
واذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال لها انتقش موجودا فقد رسم فيها المعقولات واجيب
كيفية حصول الاحوال الثلثة للنفس بالقياس اليها لادراك بحسب الاتصال بينه
بين النفس لما كان جميع المعقولات مرتسمة فيه فادراك النفس بعضها مشروط بعرض
لاستعداد خاص لها بالنسبة اليه وذهولها عنه بحسب انقطاع الفيض لاعراضها
عنه الى شيء آخر اما الى البدن او الى صورة اخرى كما ان المرآة اذا حوذي بها شيء ظهر
فيها صورته واذا حوذي بها شيء آخر زالت تلك الصورة الاولى وغيبتها بحسب زوال تلك
ملكة الاتصال لا بحسب زوال الصورة المعقولة عن العقل الفعال كما في الخزانة قوله
الا هو لم هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم على النفس ذكر الامام ان حاصل
الحجة ان الانسان يصير عالما بعد ما لم يكن فلا بد له من سبب في ذلك السبب يجب ان يكون عقلا وهذا
بالحقيقة حجة اخرى اشار الشيخ اليها في الشفاء لا حاصل لتلك الحجة ثم اعترض عليه
بانه لا شك ان كل ما حدث بعد ان لم يكن لا بد له من سبب لكن لم قلتم انه يلزم ان يكون عقلا او
لو كان مجردا وعالما فلا بد من اثبات هاتين المقدمتين واجاب الش ان الحجة دلت على انه
محل الصور العقلية فيلزم ان يكون مجردا وسيأتي البرهان على ان كل مجرد عاقل وايضا
الجاهل يمتنع ان يفيض العلوم كجماد غير الملون فانه يمكن ان يوجد الالوان وفيه
على ان ملاحظة النفس المعقولات [illegible] الحجة على انه محل المعقولات [illegible]
مستعمل [illegible] قوله قال الفاضل الش [illegible] هذا المسلك قال الامام
البحث في نمط التجريد كلام يبحث عن تجرد النفس لا انه لما اثبت ان العقل خزانة للنفس
وكان ذلك موقوفا على ان النفس ليس بجسم ولا جسماني ذكره ليدل على ذلك في النمط
الحاضر التجريد تخليصا للمتعلم عن ورطة الحيرة فليس هذا البحث ههنا مقصودا
بالذات بل بالعرض قال الش في نمط التجريد ليس موضوعا لبيان تجرد النفس عن الجسمية
بل لبيان احوال النفس بعد تجردها عن البدن وهذا البحث مقصود بالذات ههنا
لان الكلام ههنا في النفوس الارضية والسماوية وانما وقع هذا البحث في العلم
الطبيعي لانهم يبحثون عن الاجسام واما النفس ههنا الصور ولكن قولنا [illegible]
جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات وفيه ما فيه لانه لم يبين الى الان انها
شيء مغاير للبدن واما مفارقته عن الجسمية فانما ذكره ههنا انه قد اثبت بعد بيان

مغايرة

مغايرة للبدن كمالات ثابتة كالتعقلات وكمالات آلية كالاحساسات
ويبحث ايضا في نمط التجريد عن كمالاتها لكن باعتبار بقائها وزوالها بعد
المفارقة من البدن والبحث ههنا عن وجودها للنفس فالبحث عن الكمالات
مشترك بين النمطين ولكن باعتبارين قوله اشارة الى تمهيد اصل وحاصله
ان الحال ان انقسم الى اجزاء مختلطة الوضع لزم من انقسامه انقسام المحل والا فلا
المحل ان لم ينقسم الى اجزاء مختلطة الوضع لا يلزم من انقسامه انقسام الحال
وان انقسم اليها فاما ان يكون حلول الحال فيه من حيث ذاته او من حيث حالة
اخرى فان كان من حيث ذاته وهو بعينه انقسم الحال بانقسامه ضرورة والا فلا
قوله شرع في تقرير الحجة تقريرها على الوجه المرتب ان بعض المعقولات ليس
بمنقسم الى اجزاء متباينة في الوضع لانه لو كان كل معقول منقسما الى اجزاء متباينة
في الوضع فاما ان يكون منقسما بالفعل او بالقوة فان كان منقسما بالفعل كانت
تلك الاجزاء المتباينة في الوضع حاصلة في العقل بالضرورة والحاصل في العقل
معقول فيكون المعقول مركبا من اجزاء متباينة في الوضع فيلزم ان يكون الصورة العقلية
مشتملة على اجزاء غير متناهية بالفعل وانه محال على تقدير الجواز فهو مشتمل على المط
لان كل جملة متناهية او غير متناهية فالواحد موجود فيهما بالفعل والواحد
من حيث انه واحد غير منقسم الى اجزاء فضلا عن انقسامه الى اجزاء متباينة
الوضع وان كان منقسما بالقوة فهو حجة على ما سيأتي ومع ذلك فالمط حاصل
لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد غير منقسم الى
اجزاء متباينة الوضع ففي المعقولات ما هو غير منقسم الى اجزاء متباينة
الوضع وكل جسم او قوة جسمانية منقسم الى اجزاء متباينة الوضع ينتج ان النفس
ليس بجسم ولا قوة جسمانية وهو المط لكن الشيخ جعل اللازم اشتمال المعقولات
على اجزاء غير متناهية بالفعل بعد الفعل الاخر في المنقسم بالقوة فانه
سبب وانما قيد الجسمانية بالقوة لانه ليس كل جسماني منقسم الى الاجزاء فلا
يتمشى الدليل لانه فجميع الجسمانيات لكون الطارئ النفس ليست جسمانية
فانا نعلم بالضرورة قيامها بالذات وقوله ومحل المعقول الواحد هو محل سائر
المعقولات لما راى لان النفس يحكم ببعض المعقولات على بعض والحاكم بين
الاشياء لا بد ان يتعلقها لكن هذه المقدمة لا حاجة اليها اصلا لانما

او لا فلان الكلام في معقولات النفس اما ثانيا فلانه يكفي في الاستدلال
التعرض لواحد من المعقولات واعلم ان الشيخ اطلق قوله بعض المعقولات
غير منقسم الى الجزئيات لانه لم يثبت عدم الانقسام الى الجزئيات تدبر ولو
لم يوجب عدم انقسام محله اليها ولو وجب لم يلزم من عدم انقسام الحال
الى الاجزاء العقلية عدم انقسام المحل اليها ولا من عدم انقسام المحل
الى الاجزاء الفعلية تجرده فتبين ان المراد بعدم الانقسام الى الاجزاء
الوضعية كما قررناه ولهذا استنتج منه لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع ولو قيل المراد
الاستدلال بعدم انقسام الصورة العقلية الى الاجزاء مطلقا فانه يلزم
من عدم انقسام الحال مطلقا عدم انقسام المحل قلنا اللازم ليس عدم انقسام
المحل مطلقا فانه لا يلزم من انقسام المحل مطلقا انقسام الحال بل اللازم
عدم انقسام المحل الى الاجزاء متباينة الوضع ويكفي فيه عدم انقسام الحال
الى الاجزاء متباينة الوضع لان انقسام جزء الى اجزاء متباينة الوضع يوجب
انقسام الحال الى اجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحال اليه اجزاء متباينة
الوضع ففي الاستدلال بعدم الانقسام مطلقا زيادة مستدركة **قوله** واعلم
انما ليس بمنقسم بالفعل اورد الشيخ بعد هذا الفصل سوالا يحتمل الشرح على احتمالين
والاستدلال ... انه لا يجوز ان يكون منقسما بالقوة لان
ما ليس بمنقسم بالفعل لا يجوز ان ينقسم الى المحتملات ... فهو لا ينقسم الا الى
المتشابهات ... انقسام الشخص الى الاجزاء او انقسام الجنس الى الانواع فهذان
احتمالان واقول الاحتمال الثاني غير ... انقسام الكل الى الاجزاء فكيف
يحمل قسمة الكلي الى الجزئيات على ان الانقسام في الانقسام الى الانواع مختلفة
فلا يدخل تحت الانقسام الى المتشابهات ... انقسام الجنس الى الحصص لا الانواع
وهي متشابهة في الطبيعة الجنسية ... هذا الانقسام جعله الشيخ في مقابلة
انقسام النوع الى الاصناف انقسام الجنس الى الحصص انقسام النوع الى الاصناف
فلا يكون مقابلا له ... السوال الاول على ابطال الاحتمال الاول ... الثاني على ... الدليل بما ... السائل ... وجه المعلل ... طرق
الانقسام ... ترتيب الكلام على ... الكتاب ... لو لم يكن بعض المعقولات
غير منقسم لكان جميع المعقولات الى اجزاء غير متناهية بالفعل وانه محال لانه

احاطة

احاطة العقل بما لا يتناهى ... على ... فكان ... معقول لانه ...
الملازمة ... لا يجوز ان يكون المعقول منقسما بالقوة ويكون حالا في المنقسم بالقوة
كالجسم وبعد الجواب يعارض انقسام الصورة المعقولة ... الانقسام
الذي ... **قوله** تنبيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد
المنقسم بقسمين ... اما ان يكون حصول القسمين في العقل شرطا لحصول ذلك
المعقول في العقل او لا والاول باطل لانه لو كان شرطا لكان حصول القسمين في العقل
مغايرا لحصول ذلك المعقول في العقل ضرورة المغايرة بين الشرط والمشروط فلا بد
ان يكون في المعقول امر زائد على القسمين ... لو لم يكن فيه امر زائد عليهما لكان
حصولها نفس حصوله فذلك الزائد ليس هو جزء اخر لانا فرضنا انقسام المعقول
الى قسمين فقط بل عارضا ... لو لم يكن ذلك المعقول متعلق الهيئة
بذلك العارض لكان حصوله حصول القسمين فوجب ان يكون متعلق الهيئة به
مقتضيا له ... لكن مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف وقد
فرضناهما متشابهين ومتشابهين ... والثاني ايضا باطل والا لكان الصورة
المعقولة ... بالعوارض الغريبة ... القسمة ... يقبل القسمة
ويلزم ... القسمة امكان الجمع والتفريق ... الانقسام والتفريق بعد
... عروض الزيادة والنقصان ... المقدار
بل ... الصورة العقلية ... متشابهة ... الهيئة
وكل من الانقسام حاصل في العقل كان ... الهيئة تحقق بحصول واحد
من تلك الانقسام ... لا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهيته في العقل فيكون في
الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر في المعقولية ... الصورة العقلية
زيادة ونقصان فيكون الصورة العقلية ... وقد ثبت
تجردها عنها ... القسم الاول ... لا يكون كل واحد منهما بانفراده
معقولا لفقدان الشرط في الثاني ... كل واحد من القسمين بانفراده معقولا
ايضا كالاصل ... ان يكون حصول القسمين شرطا في معقولية
ذلك المعقول ويكون كل واحد بانفراده معقولا وانما يكون الشرط مفقودا
لو كان حصول القسمين شرطا لمعقولية كل شيء وليس هو المعروض ...
معقولية ذلك المعقول المنقسم وكذا لا يجوز ان لا يكون حصول القسمين

شرطا ولا يكون كل واحد بانفراده معقولا والجواب انه يجب فيه الدليل على انه لا
مدخل لاتم في تمام الكتاب ثم في هذا الدليل نظر من وجهين احدهما ان التقسيم
الاول يستدعي كلا منهما ان يقول لو كانت الصورة منقسمة بالقوة لم تكن مجردة
على الواحد المادية فضلا عن فرد مدخل لابطال القسم الاول في القصد الثاني
الثاني يقول لم يلزم ان تكون الصورة المعقولة معتشاة بالعوارض من الانقسام
والمقدار والوضع انما يلزم ان تكون الصورة المعقولة معروضة لهذه العوارض
بالذات فلا نم نيل الصورة العقلية لما كانت قائمة بالنفس التي هي جسم مادي
يعرض لها هذه العوارض كما يعرض لمحالها المقدار الذي هو المحل والانقسام
العارض له وان اريد انما يلزم ان تكون معروضة لها بواسطة عروضها لمحالها ثم
ولكن لم ان الصورة المعقولة مجردة عن مثل هذه العوارض بل الذي ثبت
انها مجردة عن علائق المادة المحسوسة وعن عوارضها واما انما يكون مجردة
عن جميع العوارض المادية فلا **قوله** ليتم الفرق بينهما حاصله ان الصورة الحسية
والخيالية ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع بل تحفظها النفس وتميز بينها كما لا
بر قسم لاحتها هو كذلك وهذا بان اما قبل الصورة العقلية لا ينقسم الا
الى اجزاء متباينة الوضع فيكون محلها كذلك فيظهر الفرق بينهما ظهورا بينا
واعلم ان الوضع هنا بمعنى الصورة لا بمعنى الاشارة الحسية فانه لو كان
بمعنى الاشارة لم يحتج الى اعتبار الانقسام الى الاجزاء بل يكفي ان يقال الصورة
العقلية ليست بذات وضع وايضا لا يصدق ان الصورة الخيالية ذات وضع
لان محل الصورة الخيالية ما هو معدوم ويستحيل الاشارة الحسية الى المعدوم
فتعين ان يكون المراد بالوضع ما هو المقولة واعتباره بين الاشياء المتعددة
التي هي الاجزاء دال على ما قلنا **قوله** واعترض الفاضل الشارح هنا اعتراضان على
دليل تجرد النفس احدهما ان قولكم لا يجوز ان يكون الصورة العقلية وهو صورة
بعوارض غريبة باطل لان الصورة العقلية صورة شخصية حالة في نفس شخصية
فتشخصها وحلولها فيها وعرضيتها ومقارنتها لسائر الاعراض الحالة فيها
في النفس اعراض غريبة عن ماهيتها فلو استحال حصول الصورة العقلية في
الجسم لاستحالة اقترانها بالعوارض الغريبة لاستحال حصولها في النفس
المجردة ايضا وجوابه ان المراد بالعوارض الغريبة ثمة العوارض المادية وهذه

العوارض

العوارض ليست مادية والثاني انه لو ثبت تجرد الصورة العقلية عن اللواحق لكفى في بيان
تجرد النفس لانه كل حال في متحيز ذو وضع واليه اشار بقوله لان الاخر ما ذكره لا يحتاج الى
بيان ان الصورة العقلية هل تنقسم بانقسام محلها اولا وان ذلك الانقسام كيف يكون
وجوابه ان هذه حجة اخرى اوردها الشيخ على حدة وهي ما اخذت لاستنتاجه من قياس
واحد ولان الامام استنتج من قياسين واعلم ان المطالب الذي هو المراد من الوضع هنا قبول
الاشارة الحسية على ما صرح به الامام وهذا ايضا في تحقيق اختلاف الحجتين لكن يمكن
نقض هذه الحجة بان الصورة الخيالية ليست ذات وضع لانها قد يكون معدومة
فيما لا يحل في جسم واقول ايضا انا رأينا اذا ... في عين فان كانت احداهما منقسمة
الى اجزاء متناهية الوضع او كانت مشارا اليها اشارة حسية كانت
الاخرى كذلك على التفصيل المذكور واما الصورة العقلية وهي غير
اصلية في الوجود اذا وجدت في النفس وهي عين فهل يستدعي انقسام
احديهما او وصفها انقسام الاخرى او وصفها وهل النسبة
بينها وبين النفس هي الحلول ففيه موضع نظر دقيق مع انا نعلم انها ليست الهام
حلول الصورة في المادة ولا حلول العرض في الجسم فان الصور و
الاعراض متخالفة والصورة المائية لا تجامع الصورة الهوائية
والسواد لا يجامع البياض وصورها في العقل يجتمع بعضها مع بعض
الصورة المادية العظيمة لا يحل في المادة الصغيرة واما الصورة
النفسانية فقبول النفس اياها للعظيمة كقبولها للصغيرة وايضا
ان الكيفية الضعيفة تمحى عند حدوث الكيفية القوية بخلاف الصورة النفسانية
القوية لا تزيل الضعيفة وايضا الصورة العقلية اذا زالت لا يحتاج
في استرجاعها الى تجشم كسب جديد بخلاف الصورة المادية اذا
زالت يحتاج اعادتها الى مثل السبب الاول **قوله** واما اعتراض
المستفاد هذا اعتراض على دليل جسمية القوى الحسية والخيالية
... دول ان قولكم المجرد لا يجوز ان ينطبع فيه
... الاشياء المتباينة الوضع منقوض بالهيولى لانها في ذاتها
حجم وينطبع فيها الجسمية والمقدار والوضع بل الغير ها كما في
الوهمية انما يدرك معنى المحسوس المتوقف على المحسوس ... الصور

لابد ان يكون جسمانيا **قوله** هو الاحتمال الثاني اقول هذه معارضة
في المقدمة القائلة بعض المعقولات غير منقسم هي ان كل صورة عقلية
ينقسم باضافة زوايد معنوية اليها الى الانواع ان كانت طبيعة جنسية
او الى الاصناف ان كانت طبيعة نوعية وحاصل الجواب ان هذه قسمة الكلي
الى الجزئيات وما سعيناه هو قسمة الكل الى الاجزاء فاين من ذاك وفي
ايراد السوال والجواب تنبيه على الفرق بين القسمين ان قسمة الجزئيات ثلثة اقسام لان الزوايد المعنوية التي اما مقومة
للجزئيات او لا وغير المقومات اما كليات او جزئيات وانما لم يذكر الشيخ
القسم الثالث وهو قسمة النوع الى الاشخاص لان الحاصل وليس معقول
بل محسوس وفيه نظر لان الكلام ليس في الجزئيات والكلي المنقسم اليها ولا
يلزم من كون الجزئيات محسوسة ان لا يتعرض لكليها مع انه معقول
بل الوجه في ذلك ان كل كلي لا بد من انقسامه باحد الوجهين اما انقسام
الجنس الى الانواع او انقسام النوع الى الاصناف واما انه ينقسم بانقسام
اخر فلا يقدح في ذلك ولا حاجة الى التعرض له في اثبات تلك الكلية واما قوله
ولكان العقلي الواحد البسيط الذي استند البناء على تجريد محله لكان نحوا
لسوال وهو ان يتوهم ان الكلام في قسمة المعقول الى الاجزاء لكن
لم لا يجوز ان ينقسم المعقول الى الاجزاء المختلفة كالجنس والفصل
فاجاب بانا نفرض الكلام في الجزء البسيط حتى لا يتطرق شبهة
واعلم ان الاولى حذف هذا الكلام لما تبين من ان المراد عدم انقسام
المعقول الى اجزائه المتباينة الوضع على ما قرره الشيخ وشارحو
تلويحا وانقسام المعقول الى مثل هذه الاجزاء لا ينافي ذلك
استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل ولقائل
ان يقول هذا الشرط لا يضر بالدليل لان المدعى ان كل عاقل معقول
فلا محالة اما ان يكون يعقل بعقل المعقول بالفعل
او لا فان لم يكن بالفعل تم الدليل سالما عن
النقض وان يعقل يعقلها بالفعل وهو يعقلها فيكون
عاقلا معقولا وهو المط لكن كلام الامام صدق فاجاب

الشيء بان يعقل المتعقل بالنظر الى نفس العقل بالقوة وكونه بالنظر الى نفس المتعقل بالفعل
كما في ذلك الهيولي بالنظر الى ذاتها موجودة بالقوة وبحسب اقترانها بالصورة موجودة
بالفعل **قوله** شرط سيذكره وهو قيامه بالذات ولا شك انه يستلزم الوجود الخارجي
ضرورة ان الموجود في العقل لا يكون قائما بالذات بل بالعقل فالمط ان كل معقول
اذا كان موجودا في الخارج قائما بالذات يلزم ان يكون عاقلا لان كل معقول بالنظر الى
ماهيته يمكن ان يكون مقارنا لمعقول اخر اما اولا فلانه ربما يعقل مع غيره واما ثانيا فلان
معقوليته هو كونه مقارنا للعقل لجواز ان يكون المعقول وقد ثبت ان كل عاقل معقول
فيكون مقارنا للمعقول الاخر فلو قيل انا لا نسلم ان كون الشيء معقولا هو كونه مقارنا للعاقل
لجواز ان يكون المعقول نفس العاقل وح لا يكون مقارنا له فنقول المراد بالمعقول هنا
المعقول المغاير للعاقل فان المدعى ان كل معقول عاقل لان المعقول اما ان يكون عين العاقل
او غيره فان كان عين العاقل او غيره فذلك وان كان غيره فمن شانه من حيث انه يقارن
معقولا فان كان ذلك المعقول موجودا في الخارج قائما بذاته فاما ان يكون ماديا
او لا يكون فان كان ماديا كالجسم استحال ان يقارنه معقول لما ثبت ان المادة
ما نعترض التعقل فلما لم يمكن ان يكون معقولا لم يمكن ان يكون عاقلا لانه لو امكن ان
يكون عاقلا لامكن ان يكون معقولا وان كان مجردا فلا مانع من ان يقارنه معقول
اخر والمعقول الاخر صورة عقلية فمقارنته للمعقول الاخر مقارنته للصورة
العقلية ولا معنى للتعقل الا هذا فقد امكن ان يكون عاقلا ثم في قوله او شيء اخر
ان كان يحمل على الصورة المعقولة نظر لان قوله اللهم الا ان يكون ذاته ممنوعة في
الوجود استثناء عن القائم بذاته والصورة العقلية ليست قائمة بذاتها والحق
ان لا يحمل على شيء اصلا بل مراد الشيخ ان المعقول لو كان مما يقوم بذاته امكن ان
للمعقول الاخر وجود المانع كالمادة او شيء اخر لو فرض ان ذلك الشيء موجود
موجودا في الواقع وهذا او هو سواء يجب المانع في الوهم والتنبيه وكذا في قوله
الا ان كان حقيقته مسلمة لذاته لانه لو كان المراد هذا لكرر شرط القيام بالذات
ولا فايدة فيه بل الظاهر كلام الشيخ ان يقال وان كانت حقيقته مسلمة من المادة
او من المانع فانه قال لما ثبت ان كل معقول فمن شانه ان يقارن معقولا اخر فان
كان ذلك المعقول قائما بذاته فلا مانع مقارنه معقولا الا اذا كان ماديا فان المادة
يمتنع فلو كان مع كونه قائما بذاته مجردا عن المادة مسلما عن المانع امكن ان يقارن

ضمن

الصورة العقلية فيمكن ان يكون عاقلا قوله وتقدير الكلام في تفسيرها
يلزم ذلك غاية ما قررنا يلزم جوابا عن استدراك الامام بان عقله لذاته
ليس جزء العقله لغيره وما لا يكون جزءا من الشيء لا يكون في ضمنه
لان عقله لذاته وان لم يكن في ضمن عقله لغيره الا انه في ضمن ما يلزم عقله
لغيره فانه يستلزم عقله لذاته متعقل له وهو متضمن عقله لذاته
لان تصور الموضوع جزء من التصديق وكالجزء منه فاذا كان المراد
في ضمن ما يلزم ذلك اندفع الاستدراك وهذا انما ينتظم لو قال او في
ضمن ذلك عقله لذاته لكنه قال لكان عقله لذاته وامكان تصور
الموضوع ليس جزءا الا ان التصديق نعم الاستدراك مستدرك لانا نعلم
انما لا يكون جزءا من الشيء لا يكون في ضمنه فانه يقال فهمت ما في ضمن
كتابك وما في ضمن الكتاب ليس جزءا منه بل المراد من قوله في ضمن ذلك انه
يلزمه ولا حاجة الى التقدير وههنا شيء اخر وهو ان هذا الكلام مستدرك
ح توجيه الشرح عن الطائه ليس له دخل في الدلالة على ان كل معقول عاقل
واما على توجيه الامام فمنتظم لان المراد اذا كان كل مجرد عاقل لذاته
وثبت ان كل مجرد يمكن ان يقارنه معقول اخر لم يحصل منه الا ان المجرد
يمكن ان يكون عاقلا للغير ولا يتم التقريب الا ان يقال في ضمن عقل الغير عقل
الذات لما من المقدمة الاولى فترتيب الكلام هكذا كل مجرد عاقل
لغيره وكل عاقل لغيره عاقل لذاته فكل مجرد عاقل لذاته اللهم الا ان
يقال ههنا دعويان احديهما ان كل معقول عاقل لغيره وثانيهما ان كل معقول
عاقل لذاته فبعد اثبات الدعوى الاولى من الثانية بقوله وفي ضمن ذلك
امكان عقله لذاته فيندفع الاستدراك لكن هذا توجيه ثالث قوله
قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون
عاقلا لغيره عاقلا لذاته حتى يطابق الدليل وحتى يثبت ان كل مجرد يكون
عقلا او معقولا عنوان الفصل واما بيان تصدق العدم فلان كل مجرد فانه وعاقلا ص
يمكن ان يكون معقولا وحده وكل ما امكن ان يكون معقولا وحده امكن ان
يكون معقولا مع غيره وكل ما امكن ان يعقل مع غيره امكن ان يقارنه
ماهية مجردة غيره بناء على ان تعقل الشيء هو حصول ماهيته في العقل وامكان مقارنته

المجرد

المجرد

المجرد المعقول لان حصول المجرد في العقل لمعقول اخر لا يتوقف على حصول
في العقل بنفس المقارنة فلو توقف امكان المقارنة عليه لزم تاخر الامكان
عن الوجود وانه محال واذا لم يتوقف فالمجرد يمكن ان يقارن المعقول سواء وجد
في الخارج او في العقل لكن مقارنة المجرد في الخارج للمعقول ليست الا التعقل فان ممكن
ان يكون المجرد عاقلا وهو المطلوب تقريرا لا سؤاله فنبان يقال لا نسلم ان كل
مجرد معقول بالامكان ولا دليل عليه ولئن سلمناه فلا نسلم ان كل ما
يصح ان يكون معقولا يصح ان يعقل مع غيره سلمناه لكن لا نسلم ان تعقل
المجرد مع الاخر يستلزم اقترانهما بل لا يستلزم الا اقتران صورتيهما
ولا يلزم من صحة اقتران الصورتين صحة مقارنة احدهما الاخر حتى يلزم
التعقل وانما يلزم ذلك لو كان تصور المعقول مساويا في الماهية سلمناه
لكن لا نسلم ان تعقل المجرد مع الاخر يستلزمها لا يتوقف على حصوله في العقل
قوله لما كان حصوله في العقل هو المقارنة قلت مقارنة المجرد المعقول
لمعقول اخر مقارنة احد الحالين للاخر وحصول المجرد في العقل مقارنة
الحال في المحل ولا يلزم من توقف امكان المقارنة الاولى على وجود المقارنة
الثانية تاخر امكان الشيء عن وجوده بل تاخر امكان نوع عن وجوده
لنوع اخر ولئن سلمناه ذلك فغاية في الباب ان المجرد يمكن ان يقارن معقولا
مقارنة احد الحالين للاخر امكان تعقله مع الغير ومقارنة الحال للمحل لا مقارنة
ومعقوليته مقارنة الحال للمحل لكن لا يلزم منه امكان مقارنة المجرد المعقول
مقارنة المحل للحال التي هي التعقل ولئن سلمنا تساوي هذه الانواع فانه
يلزم من صحة المقارنة بالمعنيين الاولين صحة المقارنة المجرد للمعقول
بمعنى انه يمكن ان يكون محلا له لكن هذا الامكان انما يكون حيث المجرد
في العقل واما اذا كان المجرد موجودا في الخارج فلم ولئن سلمناه فلم
لا يجوز ان يلزم في الخارج لازم مانع عن ذلك اجاب عن السؤال الاول
بان تلك المقدمة مذكورة فيما تقدم من قوله اما ما هو بريء من الشوائب
المادية المجرد في الاعتراض ههنا غير مناسب وهذا الحكم لانه لم يبين
فيما تقدم برهانه فهو محل المنع على انه لا ورود لهذا المنع على توجيه
الشرح فانه لا يحتاج الى استعمال تلك المقدمة حيث انه ولم يجب عن

السوال الثالث لانه عرف فيما سبق منا انا اذا ادركنا شيئا فلا شك في تميز ذلك الشيء عندنا العقل وهذا المتميز هو الذي يسمى صورة فلو لم يكن مساويه الشيء في الممية لم يكن المدرك ذلك الشيء بل امرا اخر و العلم بهذا ضروري اجاب عن السوال الخامس بان الاستدلال مطلق المقارنة قال الشيخ لما ادعى صحة مقارنة معقول لمعقول اخر استدل عليه بوجهين احدهما انه قد يعقل مع الغير وهو مقارنة الحالين والثاني مقارنة العاقل وهي مقارنة العاقل وهي مقارنة الحال للمحل واستدل بصحة احد النوعين على صحة المقارنة المطلقة وذلك كاف في تقرير الحجة لانه لما ثبت مطلق المقارنة بين المجرد والمعقول فاذا كان المجرد موجودا في الخارج لا بد ان يكون قائما بالذات فامكان مقارنة المعقول لا يكون بمقارنة احد الحالين للاخر ولا بمقارنة الحال للمحل لقيامه بالذات فلا يكون امكان مقارنة المعقول الا امكان مقارنة المحل للحال وهو التعقل فيمكن ان يكون عاقلا وهو المطلوب ولم يجب عن السوال الرابع لان الشيخ يستدل على عدم توقف صحة المقارنة على الحصول العقلي بما استدل عليه بل هو دليل من عنده نفسه واعتراض على ما اخترعه لانه لو بين صحة مقارنة المجرد المعقول الوجه الثاني وهو معقولية المجرد التي هي مقارنة الحال سقط هذا السوال واما لان صحة هذه المقارنة انه لو توقف فيها على حصول المجردة في الجوهر العاقل هو غير هذه المقارنة لتلخصها الشيء عن وجوده وهو مح وهذه الملازمة لا غبار عليها وعندي ان السوال الخامس ايضا لا يرد على ما قرره الامام لانه انما التزم صحة النوع الثالث من صحة احد النوعين الاولين بل الزم صحة التعقل من صحة مقارنة المجرد المعقول فانه قال لما لم يتوقف صحة المقارنة على الوجود العقلي في الخارج فعاقا اذا وجد المجرد في الخارج امكن المقارنة للمعقول ولا شك ان مقارنة المجرد الموجود في الخارج للمعقول ليست الا التعقل فقد امكن عقله فذلك مبني على مقدمة لم يوردها المعللون هذا الكلام لا يكاد يتم لانه لا يلزم من عدم توقف صحة المقارنة على الوجود العقلي صحتها بدونه لجواز ان لا يتوقف عليه ولا ينفك عنه وكيف لا يكون كذلك وصحة مقارنة الحالين او مقارنة الحال للمحل اذا لم يتوقف على الوجود العقلي يستحيل ثبوتها حال او المجرد موجود في الخارج ضرورة و استحالة حلول المجرد في الخارج واما السوال السادس فهو ايضا غير وارد على الترتيب الذي ذكره لانه قد سلم ان صحة المقارنة لا يتوقف على الوجود العقلي وانما التزم ح الوجودين نفس وجود المجرد في الخارج يلزم صحة المقارنة فكيف يمنع هذا بعد التنزل الا انه لما كان واردا على ما ذكره الشيخ تعرض لجوابه وحاصله ان امكان مقارنة المعقول المجرد بالنظر الى مهيته فاذا وجدت في الخارج امكنت المقارنة لا محالة الى هذا الجواب جلل الشيخ حيث قال في شان مهيته ولنعد ما ذكره الشيخ بورود ما يورد من هذه السوالات عليه تلخيصا للكلام وتحقيقا للمرام فنقول كل معقول يمكن ان يقارن معقولا اخر بالوجهين فاذا وجد في الخارج قائما بذاته مجردا عن المادة امكن ان يقارنه المعقول فيمكن ان يكون عاقلا فللقائل ان يقول ان اردتم امكان مقارنة المعقول للمعقول ان اردتم امكان مقارنة الحال للحال وامكان مقارنة الحال للمحل فنسلم ان المعقول يمكن ان يقارن معقولا اخر بهذين المعنيين لكن كل واحد منهما يستدعي التعقل وهو ظاهر وان اردتم مقارنة المحل للحال فهو عين المطلوب والوجهان لا يدلان على امكان المقارنة بهذا المعنى بل الاولين وذلك لا يستلزم امكان المقارنة بالمعنى الثالث ولئن سلم فلا نم امكانها او تعقل موجودا في الخارج بل انما يكون المقارنة ممكنة من حيث انه معقول في العقل سلمنا لكن لم لا يجوز ان لا يتحقق المقارنة الخارجية اصلا لتحقق المانع اجاب عن السوال الاول بان الاستدلال بمطلق المقارنة وعن الثاني بان امكان المقارنة من حيث المهية وعن الثالث بما مر واما السوالات الاخر فظاهرة وورودها على هذا التوجيه واما توجيه الامام فيخالف متن الكتاب والله اعلم قوله ولعلك تقول ان الصور المادية لا تشترك في ان هذا السوال في الصور العقلية لما ثبت الاضطراب فانها اذا كانت في الخارج كانت عاقلة ومهيتها العقلية هي مهيتها الخارجية فلم لا يكون عاقلة واما الصور المادية فان كانت موجودة في الخارج فالمادة يمنع عقلها فاذا وجدت في العقل مجردة عن المادة زال المانع فلم فلم لا يصير عاقله فاحتاج تقرير السوال فيهما الى بيانهما نعم التعقل وزواله فيكون اشكل فايرادها ارشادا الى التنبيه للاسهل والجواب الواضح ان الصور العقلية سواء كانت مادية او لا ليس اصلية في الوجود والعاقل لا بد ان يكون مستقلا في نفسه ولما ذكر في الجواب ان احدى الصورتين ليست فيقول الاخر اولى من الاخرى بقبول الاولى اعترض الامام بان الصور العقلية مختلفة في الحقيقة اما اولا فلامتناع اجتماع الاسود المتماثلة في محل واحد

سلمنا

امكان المقارنة في الوجود العقلي

واما ثانيا فلان صور المهيات المختلفة وهي مطابقة لها فح لم يمنع ان يكون بعضها
اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا يرى ان الحركة لما كانت مخالفة للبطوء في الماهية
لاجرم كانت محلية الحركة للبطوء اولى من العكس فكذا ههنا هذا تقرير الامام وهي توهم
انه ظن ان اختلاف الشيئين في الماهية يقتضي محلية احدهما وحالية الاخر بل فقال الخ
المقدمة الصادقة ان كل حال ومحل فهما مختلفان لا ان كل مختلفين حال ومحل والا
لزم ان يكون الحركة محلا للسواد والبطوء محلا للحركة بل المخالف انما يكون حالا
اذا كان هيئة وصفة بمخالفة الاخر فكان الشارح يقول فلم لا يجوز ان يكون بعض الصور
العقلية هيئة وصفة للاخرى فح ان يكون الصورة العقلية حالا وايضا قد اجاب بانه لا
يجوز ذلك لوجهين احدهما ان الصورتين متساويتان في النسبة الى المحل الذي
هو الجوهر العاقل لا ان كلا منهما متميز فيه فلو كان احديهما هيئة للاخرى لكان احديهما
حالة في الحال وفي المحل والاخرى حالة بالذات فيه فاختلف نسبتاهما والثاني ان كل
واحد منهما يجوز ان ينفك عن الاخرى بحسب مهيته ومعقوليته فلا يكون احدهما
هيئة في الاخرى وفيه نظر لان اللازم البين للشيء لا يمكن تعقل الملزوم بدون تعقله
فالكلية ممنوعة فتدبر واعلم ان سؤال الامام ليس لاستبعاد وهو ان الاسم ان بعض
الصور ليس اولى بالمحل وانما يكون كك لو كانت متماثلة وليس كك بل هي مختلفة
فلم لا يجوز ان يقتضي بعضها المحلية والبعض الاخر الحالية كما في الحركة والبطوء
كفى في الجواب ان المختلفين انما يكون احدهما حالا في الاخر لو كانت هيئة وصفة
له وذلك في الصورتين محال كما يأتي في الكلام فخارج من التوجيه
فاستدل على الجزء المشترك والقسم الثالث الجزء المشترك وهو مطلق المقارنة وحصل
وهو اضافة الحال الى المحل فاستدل على الجزء المشترك للقسمين الاولين ضرورة
استلزام تحقق الخاص تحقق العام وعلى الجزء الخاص بالعرض لانه فرض كونه
موجودا في الخارج مستقلا بقوامه ومقارنته للمعقول لا يكون الا مقارنة
المحل للحال **قوله** وانه لم يحكم جواب سؤال وهو ان يقال لكم ان يمتنع ان يكون
الصورة العقلية قابلة للاخرى لعدم استقلالها منقوض بالقوى الحيوانية
كالحس المشترك والوهم فانها قابلة للصور والمعاني الجزئية بعدم استقلالها
اجاب بان مناط الحكم ليس مجرد عدم الاستقلال بل مع عدم اختصاص احدهما
بالقابلية والاخرى بالمقبولية والقوى الحيوانية لها اختصاص بالقابلية بالنسبة

الى الصور

جاز

والمعاني
الى الصور ولا كذلك في الحاصل ان القوى الحيوانية اعيان الحاصلة في الجوهر العقلي وان كانت
غير مستقلة بقوامها بخلاف الصورة العقلية فظهر الفرق **قوله** واعترض ايضا تقريره
ان الشيخ قال الجوهر المستقل اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله متصورا
وهذا يدل على ان التصور والتعقل امر وراء المقارنة والا لكان اذا قارنه المعنى
المعقول لا يكون مستفادا له بالامكان بل بالفعل فلا يجعله متصورا بل يكون متصورا
وح يسقط اصل الدليل لتوقفه على ان التعقل نفس المقارنة اجاب بان معنى المعقول
ربما قارن النفس مع الغواشي الغريبة ويكون النفس في تلك الحالة عقلا هيولانيا
كانه ما انطبع فيها فما خرج من القوة الى الفعل ثم اذا حصل له تجرد النفس بتجرده
عن الغواشي انطبعت في النفس ويصير عقلا بالملكة فيكون في الحالة الاولى
قارنها المعنى المعقول مع الغواشي وله بالامكان الخاص تجريده عن الغواشي
وجعله متصورا حتى ينطبع فيها فهناك المقارنة مع الغواشي تعقل بالوجوب
فذكر الشيخ الامكان العام ليعمهما والمقارنة في قوله اذا قارنه معنى معقول
هي المقارنة مع الغواشي والتصور هو المقارنة المجردة عن الغواشي اللازم
مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة عن الغواشي لا مغايرة التعقل المقارنة
وفيه نظر فان المعنى المعقول اذا لم ينطبع في النفس لم يقارنه لان المقارنة ههنا
هي مقارنة الحال للمحل والصورة غير حالة في النفس وان قارنه لم يكن مع الغواشي
الغريبة وكان كلام الش ان المحسوس البديهي انما يرتقي من الاحساس الى
التخيل يكون مع الغواشي ومع ذلك يكون له مقارنة ما الى النفس لحصوله
في آلة لها ويكون النفس ح عقلا هيولانيا لانه ما انطبع في النفس بعد ثم كما جرده
عن الغواشي الغريبة انطبعت في النفس وصارت عقلا بالملكة فالمراد من
المقارنة في كلام الشيخ اذا قارنه معنى معقول مجردا التعلق والاتصال لا بطريق
الحلول والمعنى المعقول المعنى الذي سيعقل بالتجريد وعلى هذا يتم العناية
والاوضح من هذا ان يقال المراد ان الجوهر المستقل بقوامه اذا قارنه معنى معقول
وهو في العقل الممكن له جعله متصورا اي كان من شانه اذا وجد في الخارج
بتصوره وهذا بالحقيقة اعادة لما تقرر من قبل **قوله** ولعلك تقول ان هذا الحجة
يمكن توجيه هذا السؤال بوجهين الاول منع تحقق المقارنة في الخارج بان يقال
هب ان مقارنة المجرد للمعقول الاخر ممكنة في الخارج لكن لم تحققها في الخارج

انما يتحقق لو كان شرط المقارنة موجودا او المانع عنها مفقودا وهو ممنوع وهذا هو
السوال الاخير الذى اورده الامام واشار الشيخ الى دفعه بجواب صحيح بعده وفى هذا
التوجيه نظر اما اولا فلان المدعى امكان التعقل فقط لانهم ما قالوا الا ان كل مجرد يصح
ان يكون عاقلا وعدم التعقل لا ينافى ذلك واما ثانيا فلان الجواب لا يتم الا اذا تم
ان استعداد المقارنة لازم للماهية وقوله وح يسقط اصل السوال قلنا لا نم بل هو
باق لان الاستعداد لا يكفى فى تحققها بل يجوز ان يتوقف المقارنة على امر آخر وهو
عدم المانع او وجود الشرط الوجه الثانى منع امكان المقارنة فى الخارج قبل
تقريره لا بد من تمهيد مقدمة وهى ان الموجود فى العقل غير الموجود فى الخارج
والا لم يكن للاعيان وجود عقلى كما تحقق فى اول فصول الادراكات والموجود
فى الخارج قايم بالذات فلو كان بعينه الصورة العقلية لكان القايم بالذات بعينه
القايم بالغير وهو مح وايضا اذا عقل الشىء عاقلان او اكثر فلو كان الموجود فى
العقل هو الحقيقة الخارجية لكان الامر الواحد بعينه موجودا فى عدة محال
وانه مح واذا ثبت ان الصورة العقلية غير الصورة الخارجية وثبت انهما متساويتان
فى الماهية والا لم يكن الموجود فى الخارج بل الاخر فهما تتخصصان بعرض الماهية النوعية
فان قلت فالحقيقة الخارجية اى الجزئية الحقيقية اذا وجدت عند العقل كان
لها تشخص بل اذا وجدت عند العقل كان لها تشخصان وما له تشخص لا بد ان يكون
كليا فالجزئى الحقيقى كلى هف فنقول هذا بحسب تعدد الوجود والكلية انما هى
بحسب تعدد الماهية اذا تحقق هذا التصوير فنقول سلمنا ان المجرد يمكن مقارنة
المعقول وهو موجود فى العقل لكن لم قلتم انه يمكن مقارنة المعقول بالنظر الى ماهيته
النوعية لكن الممكن للشىء بالنظر الى ماهيته النوعية يجب ان يكون ممكنا بالنسبة
الى جميع الاشخاص فان وجود الحيوانية ممكن للماهية الانسانية غير ممكن لساير اشخاصها
فلا يلزم من امكان المقارنة للماهية امكان المقارنة للماهية الموجودة فى الخارج بل يجوز
ان يمكن المقارنة للصورة العقلية التى هى شخص من اشخاص الماهية ولا يمكن للشخص
الموجود فى الخارج اما العدم شرط او لوجود مانع وفى قول الشيخ بحسب ماهيته النوعية
اشارة لطيفة الى ان الصورة المعقولة والموجودة متخصصان للماهية وان الحقيقة
الخارجية لما كانت تمام الماهية الموجودة فى الخارج وتمام ماهية الصورة النوعية
العقلية كانت كالنوع لهما وهى بالقياس اليهما منسوبة الى النوع لانه نوع بالحقيقة

ثم لما جاز

ثم لما جاز ان يذكر فى سند هذا المنع كل واحد من احتمالى عدم الشرط ووجود المانع
واقتصر الشيخ على احد الاحتمالين وهو المانع تعرض الشارح لبيان علية الاقتصار و
ذلك ان الماهية اذا قامت بمادة ما فى الخارج يعرض لها عوارض غريبة متخصصة وغير متخصصة
يتعقل بها عن الماهية المرتسمة فجاز ان يكون بعضها مانعا عن المقارنة واما الماهية فى
العقل وهى مجردة عن ساير اللواحق الغريبة فلا يوجد لها شىء يكون شرط المقارنة
وكان ساير ما هو قول هيهنا ان الماهية المعقولة مجردة عن اللواحق الخارجية لكنها مغشاة
بالغواشى الذهنية فلم لا يجوز ان يكون شىء منها شرطا لامكان المقارنة فلجواب ان الماهية
العقلية لها اعتباران احدهما من حيث انها تعقل لامور خارجية فيكون مجردة عن
اللواحق الخارجية الغريبة والآخر من حيث انها صورة عقلية منطبعة فى العقل
فيكون محفوفة بالعوارض الغريبة الذهنية وقد سبق ان كليهما بالاعتبار الاول دون الثانى
والنظر هيهنا ليس الا الاعتبار الاول وهو الماهية التى اذا وجدت فى الخارج تامة بتمامها
وهى بهذا الاعتبار غير مقترنة بالعوارض الغريبة والشرط فلا يكون لامكان مقارنتها
لا جل شرط ولهذا اختص كلام الشيخ بالمانع فان قلت عدم اعتبار الشىء لا يستلزم
عدمه فالعوارض الذهنية وان كانت غير معتبرة فى النظر الا انه لم لا يجوز ان يكون
شىء منها شرط المقارنة فنقول امكان المقارنة انما هو بالنظر الى الماهية مع قطع
النظر عن ساير العوارض الذهنية فلا يكون لشىء منها مدخل فى عروض الامكان بحال
المنع باق قوله تقرير الجواب ان استعداد المقارنة لازم فى الحال التى له الاعند الادراك قسام
فى العقل وح اما ان يكون مع المقارنة او بعدها او قبلها والاولان بط فتعين ان يكون
حصول الاستعداد قبل المقارنة فيكون الاستعداد لنفس الماهية لكونها معقولة
والماهية المعقولة مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فلا يكون هناك شىء غير الماهية
الاستعداد فسقط الشك هذا توجيه الشرح وفيه نظر من وجوه احدها انا لا نسلم ان الماهية
المعقولة غير مجردة عن اللواحق مطلقا وان كانت مجردة عن اللواحق الخارجية ولو
تم هذا لكفى فى الاستدلال فيقال استعداد الماهية اما لذات الماهية او لغيرها والثانى بط
فتعين الاول فيكون الاستعداد لازما والثانى اسقاط الثانى لان ما يلوح من كلامه ان القسم
الثالث وهو ما يكون استعداد المقارنة قبلها مطلوبا وليس كذلك لان التقدير ان
الاستعداد وليس الا عند ارتسام فح يكون لزوم الاستعداد على تقدير انحصار الاستعداد
فى حالة الارتسام وهو خلاف الاستعداد وتوجيه الكلام انه لو كان الاستعداد اما لازم او غير

حاصل الا عند الارتسام والثاني يبطل باقسام ثلثة الاول والثالث ان القسم الاول مستلزم
لانه يكفى ان يكون استعداد المقارنة اما مع المقارنة او بعدها او قبلها والاولان باطلان
والثالث هو المطلوب الرابع انه سيصرح بان الارتسام مقارنة معتبرة في هذا البحث تمامها نفتقر
المهية للمعقول وح يكون تقسيم القسم الثاني وهو ما لا يكون الاستعداد حاصلا
الا عند الارتسام الى ثلثة اقسام غير مستقيم لان الاستعداد ح لا يكون الا مع المقارنة
فكيف ينقسم الى ما قبلها وما بعدها بل يكفى ان يكون الاستعداد اما لازما في الوجود
او غير حاصل الا عند الارتسام وهو يبطل بكون الارتسام مقارنة فيكون الاستعداد
الشيء معه وانه ح ثم انه اراد تطبيق المتن على ما شرحه فقال قوله وان كان انما يكون
عند الارتسام في العقل اشارة الى القسم الثاني فالقسم الى الانقسام الثلثة وقوله
فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب اشارة الى القسم الاول من هنا
ان حصول الاستعداد مع الاكتساب مجهول نعم لحصول الاستعداد مع المقارنة
لانه لما كان حصول الاستعداد مع حصول الاكتساب لا الاستعداد واكتساب الاستعداد
انما هو حال الارتسام على ما هو المفروض فيكون حصول الاستعداد مع الارتسام
والارتسام هو المقارنة فيكون حصول الاستعداد مع المقارنة فلما كان الا انما الحصول
الاستعداد مع الاكتساب عبر به عن اقامة الملزوم مقام اللازم واما قوله قبل هذا
والارتسام في العقل وان لم يكن انفراده الى قوله مقارنة المهية للمعقول فلا حاجة اليه
ثم انه ما ادعى لان قول الشيخ وان كان لا يحسب عند العقل اشارة الى القسم الثاني
وانه ينقسم الى الاقسام الثلثة وظ انه لا مدخل لتلك المقدمة في هاتين الدعويين
نعم يحتاج اليها هنا في بيان ان قوله فيكون الاستعداد مع حصول الاكتساب اشارة
الى القسم الاول كما ذكرناه وكان الواجب تأخيره الى هنا وكان قوله في بيان المعنى
عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة اشارة الى هذا التوجيه والا لم يكن في
وصف الارتسام بالمقارنة فائدة في بيان المعنى ويمكن ان يقال المراد ان حصول
الاستعداد مع اكتساب المقارنة كما فسره الامام فان اكتساب الاستعداد لما كان الا
اكتساب المقارنة عبر به عنه لكنها لو وجهت كذلك لضاع القولان والثاني قوله فكان حصول
الاستعداد المتقدم مع حصول الاكتساب للعطف كما وجهه في قول الشيخ والانسب توجيهه
الواو الثاني فان المعنى ان المهية لو لم يكتسب الاستعداد الا عند الارتسام كان حصول
الاستعداد مع المقارنة يلزم ح وفي قوله وقوله فيكون لم يكن استعداد الشيء حتى حصل

فاستعد

فاستعدا اشارة الى بيان فسادها هذا القسم نظر لان هذه العبارة صحيحة في تاخر
الاستعداد مع الحصول وقوله فاستعد له يمكن ان يكون بصيغة المجهول اي يحصل الشيء ثم
يحصل استعداده ويمكن ان يكون بصيغة المعلوم وح يكون ضمير الضمير ان في له وظ انه راجع
الى الشيء ومن في فاستعد وهو عايد الى المهية تاويل الشيء اي حتى حصل الشيء فاستعد
المهية له ولا بد ان يقول الى قوله او لم يكن استعداد الشيء وقت كان يعطف على قوله او يكون
الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب لانه اشارة الى القسم الاول على
الظاهر انه قال فيكون لم يكن او لم يكن كما فهم الامام وحاصل كلامه في توجيه الجواب ان هذا
الاستعداد اما ان يتوقف على الارتسام في العقل او لا يتوقف فان لم يتوقف حصل في
العقل او في الخارج كان الاستعداد لازما للمهية وح سقط السؤال وان توقف على الارتسام
يلزم توقف استعداد المقارنة على وجودها فيلزم احد الامرين تاخر استعداد الشيء
عن وجوده وحدوث الشيء من غير استعداد وهما محالان فحمل قوله وان كان انما يكتسبه
عند الارتسام في العقل توقف الاستعداد على الارتسام وقوله فيكون الاستعداد
مع حصول الاكتساب له على توقف الاستعداد على حصول المقارنة وفسر المعية بالبعدية
وحصول الاكتساب الاستعداد له على توقف الاستعداد باكتساب المقارنة كما بيناه
كلمة او في قوله او لم يكن بمعنى التساوي والا لكان المناسب للعطف الواو اصلا المحال
لازمان معا لا احدهما ثم قد بيان الاستلزام توقف استعداد المقارنة على وجودها
احتمالين احدهما ان المراد من المقارنة مقارنة الصورة المعقولة لصورة اخرى حالة
في محل ما والآخر انها مقارنة الصورة لغيرها ثم قال فعلى الاول فالملازمة باطلة لانه لا
يلزم من توقف صحة الحالين على حلولهما في المحل توقف صحة مقارنتهما على وجود المقارنة
فانه اذا وجدت احدى الصورتين بدون الاخرى فصحة المقارنة حاصلة ونفس
المقارنة غير حاصلة وان اريد الثاني فالملازمة صحيحة لكن في العقل مقارنة مختصة
فلو توقف استعداد المقارنة على الارتسام يلزم بالضرورة توقف صحة المقارنة
على حصولها لكن غاية هذا انه لا يتوقف هذا النوع من مقارنة المحل للحال المع
هو المطلوب وفي هذا التوجيه بعد ما نبهنا عليه انظار احدها انه فهم من عدم
حصول الاستعداد الا عند الارتسام توقفه على الارتسام وذلك غير لازم لجواز
ان لا يحصل الاستعداد الا عند الارتسام ولا يتوقف عليه بل يكون للارتسام لازما
له وكل ملزوم لا يحصل الا عند حصول اللازم مع جواز ان لا يتوقف عليه بل يتوقف

علیه للأدنم ویناهیهما ان المراد من المقارنة المقارنة المطلقة وقد عرفت
ان علم المقارنة المطلقة کافیة فی الاستدلال لکن یمکن ان یقال الواجب
مطلق المقارنة اعم من ان یکون مقارنة الحالین او مقارنة الحال للمحل
فغایة ما فی الباب انه لو توقف صحة المقارنة المطلقة علی الاد تسلم توقف
صحة المقارنة المطلقة علی وجود المقارنة الخاصة لکن لا نسلم انه محال وانما
المح توقف صحة المقارنة المطلق علی وجودها وثالثها انه قد احتمل ان
فی قول الشیخ وندفعها وترک المتن غیر معقول هذا نظر الشارح ولیس بشیء
لانه وکلام الشیخ بالملازمة بین التوقفین ثم اعترض علیه بوارد لاعتراض کان یجب
ترک التفسیر ورابعها انه بقی قول الشیخ فیجب انما یکون هذا الاستدلال الاستعداد
قبل المقارنة فهو للهیئة لا دخل له فی توجیه اصلا وعلی کلام الشیخ کیف لا توجد سوی
لها الاول لانه لما یثبت لو لم یکن ان للمقارنة فی الحالین کان حاصل الاستدلال له
ان مقارنة المعقول للهیئة ممکنة فی العقل فیکون ممکنة فی الخارج ومقارنة
المعقول فی الخارج هی العقل فیکون کان یکون عاقلا فح لا یصح شرط القیام بالذات
ولا استثناء انما وهی الثانی النقض بسایر الماهیات سواء کانت قائمة بالذات
او غیرها فان للهیئة المعقولة فیها یمکن ان مقارنتها معقول اخر فیکون مقارنتها
فی الخارج لا یستلزم الامکان فی العقل الامکان فی الخارج فیمکن ان یکون عاقله
الثالث النقض بمقارنة الحالین ومقارنة الحال للمحل فانها ممکنة فی العقل وهذا
الامکان اما ان یکون لا ذاتیا او نحا للادنسلم ان الاحوال لکن یستحیل
تحققها فی الخارج بقیام الهیئة بالذات والغلط انما هو فی المقدمة القائلة
ما امکن للشیء فی العقل امکن له فی الخارج فلیتامل قوله وهو جواب شک
اخر لما حکم باستلزام استعداد الهیئة لمقارنة المعقول استعداد الهیئة الخارجة
لها ورد البعض الطبیعة الجنسیة فانها مستعدة لمقارنة فصل نوع غیر مستعدة
لها فی اخر والجواب ان الطبیعة الجنسیة استعداد مقارنة سایر الفصول وهذا
الاستعداد ثابت لها ما دامت علی طبیعتها الجنسیة مع کونها غیر محصلة وکیف
فی الهیئة النوعیة مع کونها محصلة لذا کان لها استعداد فی الاول لا ینبغی
استعدادها ما دامت علی طبیعتها النوعیة فی هذا الکلام دلالة ظاهرة علی ان
الهیئة کالنوع البسیط المعقول الموجود فی الخارج قوله بوید ان ینبه علی

الحرکات المنسوبة الی النفس النباتیة لما بعد تمام الکلام فی ادراکات النفس
شرع فی حرکاتها اما حرکات النفس السماویة وحرکات النفس الارضیة
وهی یصدر عنها اما بشعور وهی الحرکات الاختیاریة او لا بالشعور فاما
ان یکون تصرفا فی مادة الغذاء وهی الحرکات المنسوبة الی النفس النباتیة
لوجودها فی النباتات کما فی الحیوانات ومبادیها تسمی قوة طبیعیة واما ان
لا یکون کذا الحرکات النبض وحرکات الارواح عند عروض الکیفیات المقتضیة
وهذا القسم لم یذکره الشیخ والقوی عند الاطباء ثلثة اجناس اما ان یکون مع
الشعور وهی القوة النفسانیة او لا مع الشعور وعلی الاخر اما ان یختص بالحیوان
وهی القوة الحیوانیة او لا وهی القوة الطبیعیة والقوی الطبیعیة اربعة غاذیة
ونامیة ومولدة ومصورة لان فعلها اما لاجل الشخص او لاجل النوع وما
لاجل الشخص اما لبقائه او لکماله وهی الغاذیة او لکماله وهی النامیة وما لاجل
النوع اما ان یکون لتحصیل المادة وهو المولدة او لتحصیل الصورة وهی المصورة
هذا الشارح التنبیه علی وجه الحاجة الیها وهو ان طاعم الحرارة الغریزیة وهی
الحرارة النادیة فی سایر عروق البدن علی النضج والطبخ وسایر الافعال الطبیعیة
جزئیة به الهضم المعدی وبعض الفضول وفی الکبد جزء منها ینطبخ لطائف
الکیلوس وبه یحصل الاخلاط وکذا فی العروق وفی القلب معظمها حتی انه یتبخر
الدم بتخیله وهو الروح ویعده لمزاج یستعد لقبول القوی وکذا فی سایر
الاعضاء واختلفوا فیها فذهب جالینوس ومن یتبعه الی انهم الاسطقسیة
النادیة التی فی البدن وکانت اذا اختلطت بسایر الاسطقسات افادتها
طبعا وقوامها والتیامها وقال ارسطو وجمهور المتاخرین ان الحرارة سماویة
افیضت علی البدن مع فیضان النفس لانها تماس السماوی وتناسب جوهر
السماء حتی یستتبع قوة مجنسة ویجعل الاجسام الحالة هی فیها شبیهة
بالاجسام السماویة فی قبول الحیوة وهذا هو الحق اما اولا فلانها
یفارق بالموت والاسطقسیة باقیة ولذلک تحتسود البدن وتعفن وع
اما ثانیا فلان الحرارة الغریزیة کلما ازدادت شدة ازدادت الافعال الطبیعیة
جودة کما فی بعض الاسنان وفی بعض الاوقات ولیس هذا شان الحرارة النادیة

فانما يفضى الى الانفعال عند الاشتداد واما ثانيا فلان الاجزاء الحارة والباردة اذا
تصغرت وامتزجت تفاعلت وانعدمت حرارتها وبرودتها بالمرة حتى حدثت
كيفية متشابهة فكيف يكون هذه الحرارة المحسوسة فى ساير البدن واما ثالثا
فلان هذه الحرارة مؤثرة فى الاغذية الغليظة حتى تفرق بين اجزائها الكثيفة واللطيفة
ولا شك ان الحرارة لا يكون كذلك الا اذا كانت شديدة فلو كانت هذه الحرارة
نارية لثبوت لحوم البدن بل احرقت الاعضاء واذابت الشحم والسمين ولا سيما
وادنى الحرارة فى ذاتها كافية فيها لغذ نوع اخر محا لفظ الحقيقة الاسطقسية
ومن ثمة عرفت انها جوهر حار لطيف غير لذاع حافظ لكمالات البدن ولاجل
انها آلة الطبيعة فى افعالها ينسب اليها كيفية البدن ويسمى حرارة غريزية
ولا يسمى برودة غريزية وكذلك الامر فى الرطوبة دون اليبوسة فيقال رطوبة
غريزية ولا يسمى يبوسة غريزية اذا عرفت هذا عرفت ان الشارح اشار الى مغايرة
الحرارة الغريزية للحرارة النارية لطفا ابنعاثها على حصول الاجزاء تنبيها
فى قوله فالحرارتان تتضادان وهذه فايدة جليلة لكن فى عبارته تسامح من وجوه
احدها ان ظاهر قوله ومنبعث غايض من كل نفس كيفية فاعلية ان الحرارة الغريزية
حادثة من النفس وليس كذلك بل هى فايضة من الاجرام الفلكية كما صرح به
ولعل المراد ان فيضانها بواسطة فيضان النفس فان تعلقها هو المعد لجميع
كمالات البدن والثانى ان المنبعث ليس هو الكيفية بل الجوهر الحار والاطلاق
الحرارة الغريزية عليها بالمجاز والحقيقة انها كيفية فايضة من الحار الغريزى
الفايض على البدن والثالث ان قوله فالحرارتان تتعاونان على تحليل الرطوبة
يقتضى ان الحار النارى ايضا يؤثر فى الرطوبة لكن تاثير الحار لا يكون الا بواسطة
كيفية الحرارة وقد انعدمت فى المزاج فكيف يؤثر ويحلل قوله وتخدمها الجاذبة
القوى الطبيعية اما ان يكون فعلها لاجل فعل قوة اخرى وهى المخدومة او الفعل
قوة اخرى وهى الخادمة فالغاذية مخدومة وخادمة لان فعلها ايراد بدل ما يتحلل وهو
ليس لفعل قوة اخرى لكنها باعتبار ايراد الزايد على بدل ما يتحلل خادمة للنامية
والجاذبة واخواتها خادمة صرفة اذ ليس لها فعل الا للغاذية والنمو
السمن يفترقان ان يتناسب الاقطار فى الزيادة اى يزداد الجسم فى الاقطار
الثلثة وهى الطول والعرض والعمق على تناسب يقتضيه طبيعة الشخص والى ان

تلك الزيادة الى غاية مقصودة للطبيعة وفى وقت مخصوص وهو سن النمو فان
يختص بهذه الاشياء الثلثة واما السمن فيخالفه فيها ويوافقه اما مخالفته فلان
السمن لا يزيد فى الطول غالبا وانما يزيد فى العرض والعمق وقد يكون فى غير سن
النمو واما موافقته فيها فكما اذا عم السمن ساير الاعضاء حتى الراس والقدم
فى سن النمو قوله هذه القوة ينقسم الى مولدة ومصورة اى قوة فى الانثيين يحصل
المنى ويفعل الدم لاكتساء الصورة المنوية ليستعد لفيضان قوة اخرى فنقل المنى
المنى الى الرحم وهى القوة المغيرة الاولى فتتصرف فى المنى ويفصله الى جواهر الاعضاء
حتى تمايز مادة الدماغ مادة القلب ومادة الكبد الى غير ذلك فيفيض عليها القوى
المصورة فليس كل عضو صورته الخاصة به ويكمل بذلك وجود الاعضاء واعلم
انه لا بد للتغذية عن تحصيل جوهر البدل اولا وهو الدم ثم جعله بحيث يداخل
جوهر العضو ويصير جزأ له وهو الالزاق ثم تشبيهه به حتى فى قوامه ولونه
فهنا ثلث قوى المحصلة والملصقة والمشبهة والغاذية اما مجموع هذه
القوى او قوة يخدمها هذه الثلث الظاهر الاول اذ ليس فى البدن غير فعل هذه
الافعال الثلثة لكن الشارح جرى على مذهب بعض الاطباء فجعل المشبهة
خادمة للغاذية ولما كان من شانها تغيير المادة الى جوهر العضو سميت مغيرة
كما ان المولدة الثانية ايضا سميت مغيرة لذلك لكنها مغيرة اولى لان تغيرها فى
العضو وتغير المشبهة لتغذية والاولى متقدمة وعلى عبارة الكتاب سوال
وهو ان هذه القوى اشارة الى المولدة للمثل وقد قسمها الى المولدة والمصورة
وهو تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره ولعل جعل القوة المولدة مشتركة بين
معنى تام هو القوة المخصوصة بقاء النوع وخاص وهو المحصلة للمادة فيكون تقسيم
للمقسم العام والقسم الخاص لكن هذا الاصطلاح غير متعارف فيما
بين الاطباء والذى دعاه الى ان جعل المصورة قسما من المولدة ان الشيخ
لم يذكرها مع انها من القوى الطبيعية لكنه انما لم يذكرها لانها من تتمة
المولدة حيث به يتم فعلها لا لانها قسم منها واما قوله والغاذية يخدمها
تحذيها المولدة كلام فصل اشارة الى ما قال فى الدرس السابق لما كانت
المادة المتحركة للتوليد لا تحتاج الى من الواجب تخصص كامل جعلت النفس

المدبرة لعل المقوة المادة ذات قوة يفضل من المادة التي يحصلها الغاذية
شيئا فشيئا فيزيد مقدارها في الاقطار فهذه القوة المضيفة الزايدة في
الاقطار هي القوة النامية والنفس المذكورة لتلك المادة التي هي النطفة
هي النفس النباتية على ما ذكره في اول الفطام ان النطفة يكون لها في اول
الامر صورة معدنية ثم يحصل لها بحسب الاستعداد نفس نباتية يكون لها غاذية
ونامية وهذا الحمل للغاذية والنامية الخادمتين على غاذية المولود ونامية
وقوله بان يفصل المني الى جوهر الاعضاء انما هو بعد فيضان النفس النباتية
وهو مع انه لم يقل به احد بعيد وايضا يقتضي في ذلك يحول المراد من المولدة في قوله
المولدة للمثل تنبعث بعد القوتين المفصلة وهو ينافي تقسيمها الى محصلة و
مفصلة وكلام الاطباء الا الخادمتين غاذية الوالدين ونامية اما خدمة
الغاذية فادرار المني من فضلة غذاء الانثيين واما خدمة النامية فانها تعظم
الاعضاء ويوسع مجاريها حتى يصير الى الهيئة الصالحة للتوليد لذلك
لا يتكون المني ولا يحدث الشهوة الا بعد عظم الاعضاء قوله فيقف ايضا
عند العرض تمام التوليس مستقيم لان سن النمو غايته الى الثلثين
والتوليد يكون في سن الشيخوخة ايضا والحق ان وقوفها حتى لا يفضل
من المادة التي يحصلها الغاذية شيء يتصرف فيها المولدة كما ذكره الشارح
قوله لانها لا يصدر عما يصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس السبب
انما الصحيح الظاهر هو العكس ويمكن ان يقال الافعال النباتية فاعل
ليصدر المذكور اولا وفاعل يصدر الثانية ضمير الافعال الاختيارية
اي لان القصد والافعال الاختيارية من غير عكس لكنه الى خلاف المط
قوله واعلم ان لهذه الحركات مبادي اربعة لانه لا بد للحركة الاختيارية
ان تصور الشيء نافعا يحصل او ضارا يندفع ثم ينبعث من ذلك
التصور شوق الى تحصيل ذلك الشيء او دفعه ويحدث من ذلك
الشيء بلزم الى الفعل فيتحرك الاعضاء اليه والشوق ليس من القوى
المدركة لان فعلها ليس الا الادراك وربما ينفك الادراك عن
الشوق كما يدرك ان للطعام نفعا الا انه لا اشتياق اليه بسبب امتلائه

من الغذاء والعزم انما يحصل بعد الشوق فيكون مغايرا له وايضا ربما
يكون للشخص شوق في الغاية من غير عزم كما اذا منع حياء او امر
كذلك ربما ينفك العزم من التحريك كما اذا كان ممنوعا من الحركة مع ان له
شوقا وعزما في تحصيل مطلوبه فلما كان لكل فعل ارادي بعض هذه
الافعال الاربعة وتبين انها متغايرة يمكن انفكاك بعضها من بعض
لا جرم اثبت لقوى اربعة اي مباديها فالتصور للنفس بحسب العقل العملي
والشوق ان كان الى جلب نفع بحسب القوة الشهوانية وان كان الى دفع بحسب
القوة الغضبية والعزم بحسب قوة عازمة والتحريك فقوة محركة منبثة
في العضل فاذا توهم نفع شيء او ضرر اطاعته القوة الشوقية فاحدثت
الشوق اليه ثم دام الشوق اطاعتها القوة العازمة فتنهض القوى المحركة
المنبثة في مبادي العضل المتصل بالاعضاء وهي الاعصاب ويحركها الا
المخصوص بذلك الاقتضاء بسطا او تنحيا واسترخاء كما يحرك الاصابع
عند العزم على الكتابة وكما اذا اردنا بيان مسئلة معلومة فطبع القوة
الشوقية ثم العازمة ثم القوة المحركة بعضل اللسان فيعرب عن معانيها
قوله اشارة الى جسم فطلبا عن سبيل مستديرة ربما يوجه هذا الدليل بان كل وضع
اوجده بتوجهه اليه الفلك بالحركة المستديرة يكون تركه ذلك الوضع او
الحد هو غير التوجه اليه ولو كانت الحركة المستديرة طبيعية يلزم ميل
الفلك بالطبع عما يميل اليه بالطبع فيكون مهروبا عنه بالطبع بعينه مطلوبا
بالطبع في حال واحد وانه محال وهذا التوجيه غير وجيه لان ترك وضع او حد
ليس توجها الى ذلك الوضع لانعدامه بتركه بل غايته الى وضع مثله
فالمتروك ليس هو المطلوب فالاولى ان يقال في توجيه الفلك بالحركة
المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه وطلب وضع وتركه لا يتصور من غير
ارادة فان طلب الشيء وتركه لا يكون الا باختلاف الاعراض وهو لا
يتم الا بشعور وارادة واما الطبع من غير ارادة فيمتنع ان يكون شيء
واحد مطلوبه ومتروكه ولو كان في وقتين فقوله والمهروب عنه بالطبع
مقصود بالطبع اي الذي هرب عنه هو الذي كان مقصودا بالطبع وانما
ذكر هذا تنبيها على انه يمكن ان يعبر عنه بعبارتين قوله وانما فيد بقوله

غير محصور لان المنع الذي يطلق على كثير محصور ربما يكون جزئيا فانك
اذا قلت كل واحد من هؤلاء اليابي كنت مشيرا الى هؤلاء الناس المجتمعين
من الناس محصورين معينين كان قولك كل واحد من هؤلاء الناس
محمولا على كثيرين ومحصورين مع انه جزئي وفيه نظر لانه لو كفى هذا الحمل
لجاز ان يكون الشيء محمولا على كثيرين غير محصورين ولا يكون كليا كما
اذا قلت كل واحد من الناس مريدا بالناس افراد الناس الغير المتناهية
فانه محمول على كثيرين غير محصورين مع انه جزئي والغلط انما نشاء
من لفظ الحمل فان مراد الشيخ حمل المعنى على كثيرين صدقه على سبيل الحمل على كثيرين
هو هو والحمل في المثال المذكور ليس الا اطلاق اللفظ وارادة المعنى
فان كل واحد من هؤلاء الناس لا يصدق على شيء اصلا بل ربما يطلق
ويراد به كل واحد من هؤلاء المحصورين وفرق بين ارادة اطلاق
اللفظ وارادة المعنى وقيل المثال هنا هؤلاء الناس فانه جزئي مع
انه محمول على كثيرين محصورين وفيه نظر ولا يخفى يكون كل واحد مستدركا
لا دخل له في التمثيل وما منا انا نريد بحمل هؤلاء الناس على كثيرين محصورين
انه صادق عليهم فهو ممنوع لان المحمول لا يكون جزئيا وان كان معناه اطلاق
لفظه عليهم فهو مستقيم لكنه خارج عن التمثيل لانه يريد ان يمثل بجزئي يصدق
على كثيرين محصورين وايضا لا شك ان مراد الشيخ بالحمل على كثيرين الحمل على
واحد منهم وهؤلاء الناس وان فرضنا انه محمول على العدد المحصور ليس محمولا
على واحد واحد من محصور ولا يكون كليا لكن هذا ممتنع والحق ان هذا
القيد ليس للاحتراز بل للتنبيه على ان الكلي ليست بالنسبة الى الافراد المحققة
في الخارج التي يجوز انحصارها في عدد بل هي الى الافراد المتوهمة التي لا
حصر لها قوله فالمحرك الفاء انما تقتضيها لا لذاتها بل لشيء اخر ما دل على
لا يدل الا على ان الحركة ليس مقتضى الطبيعة المتحركة لذاتها ولا يدل على
ان الحركة غير مطلوبة لذاتها بحسب ذاتها والشبهة انما نشأت من تضمير
ذاتها فان هذا الضمير ان يرجع الى المتحرك فهو مستقيم لانه لا تقتضي
لذاته الحركة واما ان يرجع الى الحركة فيقال ان المحرك لا يقتضي الحركة
لذات الحركة فهو اول المسئلة ولا دليل عليه فانه يجوز ان يكون الحركة

مقتضى

منهم واحترازا القيد انما يظهر لو كان هنا معنى يحمل على واحد واحد

مقتضى الطبيعة لا لذات الطبيعة بل بتوسط شيء آخر ويكون الحركة مطلوبة لذاتها
لا بتوسط مطلوب آخر هو غاية اولية وهذا فرق جلي فلا تغفل عنه والحق
انه لا حاجة في اثبات هذه المقدمة الى دليل فان الحركة ليست الا التادي والتوجه
الى الغير ويمتنع ان يكون مطلوبة لذاتها قوله وقع لهم في تعريف الحركة كان سائلا
يقول انهم صرحوا في تعريف الحركة بان الحركة كمال ولا شك ان الكمال مطلوب بالذات
فكيف لا يكون الحركة مطلوبة لذاتها وجوابه انه ليس كل كمال مطلوبا بالذات و
تعريف الحركة انما يدل على انها كمال لا انه مطلوب بالذات فالكمال ما يخرج
من القوة الى الفعل والحركة كذلك الا انها يمتاز عن ساير الكمالات من وجهين
احدهما ان ساير الكمالات اذا حصل للشيء بها بالفعل لم يبق بعد فيه مما يتعلق
بذلك الكمال شيء بالقوة فان الشيء الاسود بالقوة اذا صار اسود بالفعل
لا يبقى من جملة السواد شيء بالقوة بخلاف الحركة فانها اذا حصلت وصار
الشيء بها بالفعل بقي بعد فيه مما يتعلق بتلك الحركة شيء بالقوة والثاني
آخر ان ساير الكمالات اذا حصلت بالفعل لا يقتضي ان يكون شيء بالقوة يكون
تلك الحركة متأدية اليه فوجود الحركة يتعلق بقوتين قوة الباقي منها وقوة
الامر المتادي اليه فلما كان ما به الاشتراك بين الحركة وساير الكمالات هو الكمال
وما به امتيازها عن ساير الكمالات كل واحدة من القوتين امكن ان يعرف
الحركة بكل واحدة منها فيصح ان يحمل القوة في تعريفها على القوة الاولى
ويكون معناه ان تلك الحركة كمال يحصل للجسم هو بالقوة في شيء من ذلك
الكمال يكون حصوله لذلك الجسم من جهة انه بالقوة في شيء من ذلك الكمال
لكن يستغنى عن ذلك الاولية وان يحمل على القوة الثانية ويكون معناه
انه كمال اول للجسم هو بالقوة في شيء آخر وحصوله للجسم من حيث انه بالقوة
في ذلك الشيء وهذا القيد احتراز عن الصورة النوعية كالانسانية
فانها كمال اول للجسم الذي هو بالقوة في الكمالات الثانية كالضحك
كانت ما والتعجب والكتابة وغيرها لكن حصوله لا يتعلق بقوة ما ومعها ولما كانت
ماهية الحركة هي التادي الى كمال ثان لاجرم اختص تعريفه بالقوة الثانية
وقيد الكمال بالاولية وايضا القوة الاولى هو قوة موهومة والثاني قوة
محققة وتعريف الحقيقة الخارجية باللوازم الخارجية اولى قوله

قوله

قوله والتعيين لا ينافي الكلية جواب سوال وهو ان المطلوب لما كان معينا كيف ينقسم الى جزئي وكلي والحق انه لا حاجة الى التعرض لعبارة التعيين ويكفي ان يقال لما ثبت ان حركة الفلك ارادية فالمقصود منها ليس نفس الحركة بل الوضع لا حركة وضعية فذلك الوضع المقصود اما كلي او جزئي لا اول بط فتعين الثاني والقصد الى الوضع الكلي يستدعي تعقله والقوة الجسمانية ليس من شانها التعقل فيكون للفلك نفس مجردة وهو المط قوله الراي الكلي لا ينبعث منه شيء لما ثبت ان للفلك ارادة عقلية ولا شك ان المراد الكلي نسبته الى سائر الجهات على السوية فلا يتخصص هيهنا مراد جزئي بالارادة الكلية فلا بد له من ارادة اخرى جزئية وكما كان الارادة العقلية تتوقف على الشعور الكلي كانت الارادة الجزئية تتوقف على الشعور الجزئي فكما انه ينبعث من الارادة الكلية ارادة جزئية ينبعث من الشعور الكلي شعور جزئي فقوله الراي الكلي لا ينبعث عنه شيء مخصوص من حيث هو كلي والمراد بالراي الكلي الارادة الكلية والشعور الكلي وباقي كلامه الى قوله فانه يتخصص بجزئي منه دون جزئي اخر وهو البرهان عليه وقوله ان سبب تخصيص اشارة الى كيفية انبعاث الجزئي عن الكلي فان الكلي اذا تخصص بمخصص يصير جزئيا فانا اذا اردنا بذل الدرهم فيبذل هذا الدرهم لا يحصل بالشعور بهذا الدرهم وبارادة بذله وفيه نظر لان المراد الكلي بذل الدرهم مطلقا وهو المشعور به شعورا كليا بذل هذا الدرهم واكان مشعورا به مرادا الا انه ليس بجزئي فان بذل هذا الدرهم يمكن ان يقع على انحاء والنية بهذا الدرهم لا يفيد التشخص وتحرير الاشكال ان الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقا كما اذا اللحم والخبز وهو ارادة كلية ثم اي غذاء يجده فهو يصدر ويفعل جزئي بحسب تلك الارادة الكلية والجواب انا لا نعلم انه يصدر هذا الفعل بمجرد تلك الارادة الكلية بل يتخيل مع ذلك غذاء جزئيا فينبعث منه ارادة جزئية لتناول ذلك الغذاء اما قوله فان وجد غذاء اخر فقد تم الجواب بعنه لكن يمكن ان يكون جوابا لسؤال اخر هو ان تخيل غذاء جزئي لا يقدح في الاكتفاء بالارادة الكلية لانه لو وجد غذاء اخر غيرها يحمل فربما تناوله فاجاب بانه انما تناوله لا الغذاء الاول لكونه بالنوع وهو الذي يحمل فيقوم مقامه فيتعلق ارادة اخرى جزئية وقوله

اذا رجعنا انفسنا فلا شك في ان اذا اشتهينا غذاء بالكلية فكثيرا ما لا يحصل غذاء جزئيا ولو فرضنا تحصل فيحصل الغذاء الجزئي لا يكفي في جزئية الفعل فان الفعل هناك تناول الغذاء الجزئي وهو لا يصير جزئيا بحصول الغذاء الجزئي قوله وكذلك في قطع المسافة هذا بيان لكيفية انبعاث التخيل عن العلم الكلي والارادة الجزئية عن الارادة الكلية فكانت هو المراد بقوله وهو الاستدلال لا يصدر الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية والا فليس في ذلك من الاستدلال كل تحاشي المثال لانا اذا اردنا سفرا فلا شك ان ذلك انما يكون بعد تصور الحركة في مسافة فبعد انعقاد العزم يحصل له تخيل حدا ولى من المسافة ثم ارادة قطعه فاذا قطعنا يحصل حدا اخر واذا قطعه هكذا يتصل التخيلات والارادات الجزئية بحسب اتصال المسافة وربما يمثل ذلك لصاحب الشمع الذي لا يضيء الا مسافة خطوة فاذا قطعها اضاء مسافة خطوة اخرى وهلم جرا فالشمع بمنزلة التصور الكلي واضاءة مسافات الخطوات بمنزلة التصورات الجزئية والسوال المذكور وارد على هذا ايضا فان تخيل الحد من المسافة لا يوجب جزئية قطعه قوله وهذا استقصاء الى اخره اذا اردنا ان نصدر فعل صحيح نفعله او لا حتى نتخيله ثم نقصده وهذه السلسلة في الافعال لا بالعكس فان الشيء يوجد ثم يتخيل فاذا تصورنا ان كلك الفعل كليا وارادنا ارادة كلية ينبعث من ذلك التصور الكلي شعور كلي لبعض افراده وهو التخيل ثم ينبعث من التخيل بشوق من القوة الشهوانية والغضبية ثم ارادة او كراهة من القوة العاقلة ثم ينهض القوة المحركة لتحريك العضل ضم الفضل كما في هذا الدرهم على ما ذكر وفيه النظر السابق لان بذل هذا الدرهم ليس بجزئي بل كلي الجزئي مع ذلك لا يخرج عن الكلية قوله والجواب انا ندرك الجزئي قبل وجوده وهو حصوله عند النفس بسبب حصوله في الخيال فيتوقف على حصوله في الخيال وحصوله في الخارج يتوقف على ادراكه قوله والجواب ان تعين المتحرك والمسافة والزمان تقتضي تشخص الحركة كما عرفت وليس لان متحركا واحدا يمكن ان يصدر عنه حركات متعددة على سبيل البدل في زمان واحد ومسافة واحدة فيكون تحرك في ذلك الزمان على تلك

بخص

بذلها

المشاكلية وكيف لا يكون كك والحركة كلية ويصدر الكلي بالجزئي لا يفيد
الجزئية **قوله** ثم اورد المعارض هذا الكلام يوهم بان الاعتراض
المقدمتين ليسا من قبل المعارضة وليس كك فانه لما استدل على ان الفعل
الجزئي لا بد في حصوله من ادراك جزئي وارادة جزئية بان المدرك
المراد الكلي نسبته الى الجزئيات على سواء فيستحيل ان يوجد بعض الجزئيات
الا بمخصص ورد على سبيل المعارضة ان الفعل الجزئي لا يحتاج الى ادراك
جزئي وارادة جزئية اما اولا فلان الادراك الجزئي نسبته الى الحق
واما ثانيا فلانا اذا اعادلنا حركة ولا يحاول الا حركة من حيث هي
الح واما ثالثا فلان الارادة الجزئية حادثة ولا بد لها من علة حادثة
وهلم جرا والعجب من الامام انه بعد ايراد السؤالين للمقدمتين قال
ثم ان وقعت المساعدة على ان الفعل الجزئي لا بد في حصوله من ارادة
جزئية لكن ما ذكرتموه معارض بنفس هذه الارادات الجزئية فانها
امور حادثة الح وهذا تسليم للمدعى ومعارضة للدليل والمعارضة
تسليم الدليل دون المدلول فيكون المعارضة بعد تسليمه خارجا عن
قانون المعقول وهذه الارادة لا يختص بالارادة الجزئية
بل يطرد في جميع الحوادث وجوابه ان التسلسل على سبيل التعاقب
والسابق انما يستحيل ان يكون علة اللاحق لو كانت علة موجبة اما
اذا كانت معدة فلا والشارح فرض السؤال في الحركات الفلكية وحاصل
جوابه ان كل حركة سابقة علة لارادة حركة لاحقة ثم اذا وجدت الحركة
اللاحقة يكون علة لارادة حركة اخرى وهلم جرا حتى يتصل الارادات
في النفس والحركات في الجسم وارادة الحركة لا يجامع الحركة لاستحالة
ارادة ايجاد الموجود فلا يكون التبرد فعة والسابق لا يكون بانفراده
علة اللاحق بل هو شرط معد تتم به العلة وهذا القدر كاف في الجواب
الا انه تصور التعاقب على سبيل التساوق فلهذا زاد في الكلام وانت
خبير بما فيه **قوله** ثم وقع القول بالارادة الكلية ولم لا يجوز اه اعلم ان
هذا مناقضة على الدليل المذكور وتقريرها ان يقال ان المراد الكلي
بالنسبة الى جميع الجزئيات على السواء وانه لا يخصص جزئي منها الا

تمام

بمخصص

بمخصص لكن لم لا يجوز ان ذلك المخصص هو الارادة الجزئية لم لا يجوز ان يكون
المخصص هو استعداد القابل كما ان نسبة العقل الفعال الى الكل على
السواء وتخصيص البعض منه لاستعداد قابله فقد خالف الامام في هذه
الاعتراضات ترتيب البحث فان المناقضة لا بد ان يكون قبل المعارضة اذ
المعارضة هي تسليم الدليل ومنع المدلول فايراد المناقضة بعدها يكون
منعا للدليل بعد تسليمه وذلك غير جائز على ان جاء بان القائل مع الارادة الكلية
علة قارة والعلة القارة يستحيل ان يقتضي بانفرادها الحركة فلا بد من شيء آخر
قار وهو الارادة الجزئية لا القابل واستعداده ولا يخفى عليك ضعف هذا
الجواب لو تم لكان دليلا آخر غير الدليل السابق وقوله واما العقل الح
فلا دخل له في الجواب ثم ذكر ان الواجب ان يعلم ان كل حركة ارادية لا بد ان يكون
لها غاية مشعور بها بخلاف الحركة الطبيعية فانها وان كانت لها غاية
لكنها ليست مشعورا بها بخلاف الافعال العقلية كالافعال الصادرة عن
العقل فانها لا غاية لها على ما يجيء في النمط السادس فان قيل العابث والساهي
والنائم يفعل افعالا من غير غاية اجاب بان في العبث غاية خفية من اللذة
والساهي والنائم يفعل ربما التخيل لذة او ازالة ملال او وصب فان قلت
النوم حالة عقلية وهي تنافي التخيل اجاب بان النائم يتخيل لا سيما في اثناء
النوم واليقظة او في الشيء الضروري كالتنفس او فيما يصير ضروريا
كما اذا رأى في منامه شيئا فيرع هذا آخر الكلام في الطبيعيات والحمد لله
على الكمالات ثم الثالث بعون الله تعالى

[illegible]

قوله النمط الرابع بعد الفراغ من الحكمة الطبيعية شرع فى الفلسفة الالهية
ورتبها على انماط اربعة لان الفلسفة الالهية هى العلم باحوال الموجودات
المجردة من حيث الوجود والبحث عنها اما عن احوالها لذاتها او عن
احوالها بالقياس الى معلولاتها والاول نمط التجريد والثانى لا يخ اما
ان يكون البحث عنها من حيث انها مباد للوجود وهو النمط الرابع او غايات
له وهو النمط السادس ولا هذا ولا ذاك فهو النمط الخامس الذى
يبحث فيه عن كيفية فيضان المعلولات عن المجردات واما الانماط الثلثة
الباقية فكانها توابع وانما المقاصد من الحكمة الالهية هذه الانماط الاربع
لا يقال الالهى لا يبحث عن احوال الموجودات فقط بل عن احوال جميع الموجودات المجردات
من حيث الوجود فكيف تختص باحوال المجردات لانا نقول هذا هو المقصد
الاصلى من القسم الالهى واعظم بابه ولهذا سمى باسم الكل واما باب الامور واشترضعيفا ٢
العامة فكالمقدمة له والمبحوث عنه بالعرض والشيخ فى هذا الكتاب لم
يتعرض له تعويلا على اشتهاره فيما بين الاصحاب ان من تصدى لمثل هذا
كتابه فقد حصل على طرف منه قوله فى الوجود وعلله المراد من الوجود هيهنا
الوجود المطلق ومن علله الوجودات الخاصة فان الوجود مقول بالتشكيك
على الوجودات والمقول بالتشكيك على الشىء لا يكون ذاتيا لها لامتناع
التفاوت فى نفس الماهية واجزائها بل عارض لها فيكون الوجود المطلق عارضا
للوجودات الخاصة فيكون مفتقرا اليها معلولا لها فلهذا قال فى الوجود
وعلله وانما حمله على ذلك اما اولا فلمقتضية النمط واما ثانيا فلان
هذا النمط يبحث اولا عن الوجود هل يساوق الاحساس اولا وانه ينقسم
الى الواجب والممكن وهو بحث عن الوجود المطلق ثم يبحث عن الموجود الممكن
والوجود الواجب وهو البحث عن الوجودات الخاصة فيكون هذا النمط
فى الوجود المطلق والوجودات الخاصة التى هى علله ولقايل ان يقول
لا نم ان الماهية وجزئها لا يتفاوتان لم لا يجوز ان يكون حصول الماهية
وجزئها فى بعض الافراد اولى واقدم او اكثر من حصولها فى بعض على ان

من الناس من ذهب الى ان الاشتداد والضعف اختلاف في نفس الماهية بما
بالكمال والنقص لو كان هذا مجرد احتمال لكان من المجوز للوازم ابطاله ولاسيما
وقد ذهب اليه ذاهب ولئن سلمنا ذلك لكن لا نم ان الوجود المطلق اذا كان
عارضا يكون مفتقرا الى الوجودات وانما يلزم لو كان عروض الوجود للوجودات
عروضا عرضيا اي عروض العرض للجوهر وليس كذلك بل عروض العرض
العام للماهيات ولا يقتضي ذلك الافتقار ولا المعلولية فان العرض
العام يتحد مع الماهية في الوجود فكيف يكون مفتقرا اليها ايضا انما
يلزم ان يكون الوجود المطلق معلولا لو كان موجودا في الخارج وهو مم
ونقول ايضا مطلق الوجود ولو كان معلولا للوجودات الخاصة
فاما ان يكون معلولا لها في الخارج فيلزم في الخارج ان يكون وجود خاص
ووجود مطلق فيكون كل شيء موجودا بوجودين وانه مح واما ان يكون
معلولا لها في العقل فلا يمكن تصور الوجود المطلق بدون تصور احد
الوجودات الخاصة وليس كذلك قال الامام المراد بالوجود مطلق الوجود
واما علله فالمراد بها علل الوجود ولا يلزم منه ان يكون علل لكل وجود
حتى يكون على الوجود واجب فان لفظ الوجود مهمل لا يقتضي الكلية
بل المراد علل الوجود الممكن فلان هذا النمط يبحث عن مطلق الوجود وعن علل
الوجود التي هي الفاعل والغاية ثم تثبت العلة الموجودة ومنتهى العلل
فهذا النمط يبحث عن مطلق الوجود وعلل الوجود الممكن ولا يبعد رجوع
الضمير الى الخاص بعد ذكر العام على ما هو مشروح في غير هذا الفن و
هذا اقرب الى الحق يريد التنبيه انما وسم هذا الفصل بالتنبيه
لان الحكم بان من الموجودات ما لا يناله الحس قضية قريبة الى الطبع سهلة
الادراك الحركة بحيث لا يختلف فيها وايضا ينبه ذلك على ان الطبيعة
المشتركة موجودة ولا شك انها منخرطة في سلك البديهيات وانما هم
هذا البحث لما عرفت ان هذه الانماط في الحكمة الالهية الباحثة عن الموجودات
المجردة عن المادة في الذهن والخارج فلو لم يكن هناك موجودات مجردة

يبطل هذا العلم بالكلية لكن وجود المجردات يتوقف على ابطال قول من نظم ان كل
موجود محسوس فلهذا قدمه وانما قال قد يغلب على اوهام الناس تنبيها لهم على
ان هذا الحكم انما هو من قبل القوة الوهمية التي تحكم على غير المحسوسات باحكام
المحسوسات ولما قوله هو المحسوس وما في حكمه فالمراد بما في حكم المحسوس
المتخيلات والمتوهمات فان القوم لا يسعهم ان ينكروها فقالوا انها في حكم
المحسوسات فان تلك المتخيل والمتوهم محسوسان بالحس الباطن فيكون
المراد المحسوس هنا بالحس الظاهر وهذا قوله كل محسوس وكل متخيل فانه
يختص لا محالة بشيء من هذه الاحوال وسيذكر في التنبيه الاتي انه لو كان
كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس لكان فجعل الحس بازاء الوهم دليل
على ان المراد به الحس الظاهر وقوله كعكس نقيض ذلك لها انما لم يقل عكس نقيض
لها لان عكس نقيضها ما لا يكون محسوسا لا يكون موجودا ولما فرض وجوده
محال فلا دخل له في مفهوم العكس وقوله لان المحسوس هو ما له مكان او
وضع بذاته وهو اما جسم او جسماني يوضح الحال بان مذهبهم انه لا موجود
الا الجسم او الجسماني لان كل موجود عندهم محسوس وكل محسوس اما
جسم او جسماني فما لا يكون جسما او جسمانيا لا يكون موجودا عندهم لكن يقال
شيء وهو ان الجسماني لا وضع ولا موضع له بذاته فكيف يكون قسما من
المحسوس الذي له مكان ووضع بذاته على ان الشيخ جعل تخصيصه بالمكان
والوضع بسبب ما هو فيه لا بذاته وضمير هو راجع الى الشيء وهو الحال
وضمير فيه راجع الى ما هو محله ثم ان الشيخ استدل على بطلانه وتعرض لما في ان
ما في الكتاب ان القدر المشترك بين المحسوسات موجود فلا يخ اما ان تكون محسوسا
لا يختص بوضع معين فلم يكن مطابقا لما ليس له ذلك الوضع المعين فلا يكون مشتركا فيه
وقد فرضناه مشتركا هف فيه نظر لانه ان اريد بقوله اختص بوضع معين انه يستلزم
ذلك الوضع فلا نم الملازمة وان اريد به انه قارن ذلك الوضع المعين فمسلم لكن لا نم
انه لو قارن وضعا معينا لم يطابق ما ليس له ذلك الوضع وانما لا يكون مطابقا
لو كان مع ذلك الوضع دائما وهو مم وايضا ان عني بقوله لم يكن مشتركا معقولا على كثيرين

انه لم يكن مشتركا في العقل ثم لم نم لو سلم انما يلزم لو كانت الطبيعة مخصوصة بذلك
الوضع في العقل ايضا وهو مم لانه من العوارض الخارجية وان عنى انه لم يكن مشتركا
في الخارج فسلم لكن لا يلزم منه الخلف لان المختص بذلك الوضع في الخارج اذا حصل
في العقل كان صورة كلية منطبقة على جميع الافراد سلمناه لكن معنا ماينافيه وهو ان الطبيعة
الكلية اما ان تكون نفس الشخص المحسوس في الخارج او جزءها فضرورة امتناع ان يكون خارجة
منه فان كان نفس الشخص كانت ايضا محسوسة وان كانت جزءها يلزم ان لا يكون محمولة
على الشخص المتغاير في الذات والوجود فاستحال ان يكون جزء اللشخص وعلى تقدير انه لا
يكون محال ام يكن بد من ان يكون محسوسة لان الاشعة الواردة الى المجموع المركب
الخارجي الى الكل واحد من اجزاءه فصورة المجموع لو انطبعت في الحس تنطبع صور
اجزائه فيه بالضرورة قوله فانه من حيث هو هكذا موجود في الخارج والا فلا يكون
هذه الاشخاص اناسا قلنا ممنوع اذ ليس يلزم من انتفاء المحمول في الخارج انتفاء الحمل الخارجي
وقوله لا من حيث هو حيوان او ناطق غير مستقيم لان الحيوانية والناطقية لهما
دخل في ملاحظة الحقيقة الانسانية اللهم الا ان يراد به لا من حيث انه حيوان فقط
او ناطق فقط فان الحقيقة الانسانية انما هي بالحيوانية والناطقية معا لا بالحيوانية
انما يعتبر بالقياس الى العوارض الشخصية هما متباينان للطبيعة الانسانية وحاصل الفرق
ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة هو طبيعة الانسان من غير اعتبار الوحدة
والانسان الواحد من حيث هو طبيعة الانسان مع اعتبار الوحدة والاول مشترك
فيه دون الثاني ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله من حيث
هو حقيقته الاصلية فان بل ههنا ليس نفيا لما تقدم بل للاضراب عن العبارة الاولى
الى العبارة الثانية التي هي اوضح دلالة على المقصود قوله واعترض بعض المعترضين
لما كان الدليل الذي ذكره الشيخ قياسا من الشكل الثالث وصورته ان الطبيعة
المشتركة موجودة والطبيعة المشتركة ليست محسوسة ينتج ان بعض الموجود ليس
بمحسوس اعترض على المقدمة الصغرى وهو معارضة في المقدمة بان الطبيعة
المشتركة ليست موجودة في الخارج لان كل موجود في الخارج مشخص فلا يكون
مشتركا والجواب ان المراد بالطبيعة المشتركة الطبيعة الموصوفة بالاشتراك

من العقل

في العقل لا الطبيعة مع الاشتراك وهي موجودة في الخارج واما قوله وهم
وتنبيه فهو معارضة في المقدمة الكبرى بان الانسان المشترك انما يكون
انسانا اذا كانت له اعضاء من يد ورجل وحاجب وغير ذلك على ابعاد محدودة
واوضاع مختلفة واقدار متباينة ولا شك انه من حيث هو كذلك محسوس
جوابه انا لا نم ان الانسان اذا كان له اعضاء يكون محسوسا وانما يكون كذلك
لو لم يكن الاعضاء ماخوذة من حيث انها كلية مشتركة وهو مم فان الانسان
المشترك لا بد ان يكون اعضاؤه مشتركة وهذا الجواب وان كان هو الحق
في جواب المعارضة لكن الشيخ لم يسلك بهذه الطريقة بل انتزع منها آخر
وهو انه نقل الكلام الى الاعضاء من حيث انها مشتركة واستانف الدليل
عليها قوله تنبيه للشيخ في بيان فساد قول من يقول لا موجود الا المحسوس طريقان
الاول الاستدلال بالمحسوسات على وجود ما ليس بمحسوس وقد وجهه
بما تقدم من ان المحسوسات مشتملة على طبايعها المجردة وهي غير محسوسة فقد
خرج من المحسوسات ما ليس بمحسوس وثانيهما ان الاعتراف بالمحسوس اعتراف
بالحس والوهم وهما غير محسوسان وثالثها ان الاعتراف بالمحسوس والمتوهم
وبالحس والوهم اعتراف بالعقل الذي يميز بين الحس والمحسوس والوهم
والمتوهم والعقل ليس بمحسوس الطريق الثاني الاستدلال بعلل غير المحسوسات
من العشق والخجل والغضب وغيرها فان الاعتراف بالمحسوسات لا يستلزم
الاعتراف بها لكنها موجودة بالضرورة وطبايعها ليست مدركة بالحس
ولا بالوهم فلهذا يتبين الطريقين بقوله وتعيد هذه الاصول قوله ومنها
حال القول والعقد اعلم ان الحق والصدق مشتركان في المورد وهو القول
او العقد المطابق لما في الواقع والفرق بينهما ان القول مثلا اذا كان مطابقا للامر
الواقع فهناك نسبتان نسبة الامر الواقع الى القول ونسبة القول الى الامر
الواقع واما اولا فلان مطابقة هذا لذلك غير مطابقة ذاك لهذا لان
مطابقة هذا لذاك قايمة بهذا ومطابقة ذاك لهذا قايمة بذاك والعرض
يختلف باختلاف المحل بالضرورة واما ثانيا فلان المطابقة مفاعلة لا يتحقق

الابين الامرين منسوب به الى كل منهما صريحا وضمنا متعلقه بالاخر كذلك
ويعرض كذلك القول بحسب كل واحدة من النسبتين حال فالحال القول بحسب
نسبته الامر الواقع اليه هو الحق وتلك الحال هو كون القول مطابقا للامر
الواقع لانه اذا نسب الامر الواقع بالمطابقة الى القول يكون الامر الواقع
مطابقا اذ المنسوب اليه في باب المفاعلة فاعل واذا كان الامر الواقع
مطابقا كان القول مطابقا له فهو الحال الذي عرض للقول بحسب الامر الواقع
اليه وانما سمي حال القول بهذا الاعتبار حقا لان اول ما يلاحظ في هذا
الاعتبار هو الامر الواقع الذي هو الحق نفسه وحال القول بحسب نسبته
الى الامر الواقع هو الصدق وتلك الحال كون القول مطابقا للواقع لما
مر من ان المنسوب اليه في باب المفاعلة فاعل فهو الحال العارض للقول بحسب
نسبته الى الامر الواقع وكلام الشيخ في هذا الفصل يشعر بانه لما تبين ان كل موجود
في الاعيان فهو من حيث حقيقته الكلية غير مشار اليه فكيف لا يكون الموجود
الذي هو محقق سائر الحقائق كذلك قال الامام هذا الكلام مختل واقناعي
فانه لا يلزم من ان يكون الحقائق غير مشار اليها ان يكون محقق الحقائق
ايضا غير مشار اليه وقال الشارح انه قياس برهاني فانه لما ثبت ان كل
موجود في الاعيان انتظم قياس على هيئة الشكل الاول ينتج ان مبداء
الموجودات من حيث حقيقته غير مشار اليه وهو المقصود وفيه نظر
لان الثابت بالدليل السابق هو ان كل موجود لحقيقة كلية فهو من
حيث حقيقته الكلية غير محسوس وهذا انما يستلزم المقصود لو كان
لكل الكاينات حقيقة كلية وهو ممنوع وما يدل على امتناع ان يكون لما هيته كلية
انه لو كان لواجب الوجود ماهية كلية يلزم احد الامرين اما امتناع الواجب
لذاته واما امكان الممتنع لذاته وكلاهما بين الاستحالة بيان اللزوم انه لو كان
للواجب ماهية ووجد منها جزئي واحد وكانت الجزئيات الباقية ممتنعة
فامتناعها اما لنفس تلك الماهية او لغيرها فان كان لنفس تلك الماهية
امتنع ان يوجد ذلك الجزئي الواحد ايضا فيكون واجب الوجود ممتنع الوجود

فانه من حيث حقيقته غير مشار اليه وبكل الموجودات موجود في الاعيان

محقق

وهو احد الامرين وان كان امتناعها لغيرها لغير تلك الماهية تكون بالنظر
الى نفس تلك الماهية ممكنة فتكون تلك الجزئيات ممكنة لذاتها ممتنعة بالغير
فالممتنع بالذات ممكن الوجود بالذات هو الامر الثاني **قوله** يريد ان يشير
الى العلل لما كان هذا النمط في الوجود وعلله ويبحث عن الوجود انه هل ...
الاحساس اولا اراد ان يبحث عن علل الوجود فلكل شيء ممكن ماهية ووجود
وهما متغايران فله من حيث الماهية علل ومن حيث الوجود علل فالعلة
اما علة للماهية او للوجود وعلة الماهية اما ان يكون الماهية معها بالقوة
وهي المادية او بالمادية او بالفعل وهي الصورية وعلة الوجود اما مقارنة
للمعلول ومباينة له والاولى الموضوع والثانية اما ان يكون عليتها هي الايجاد
نفسه وهي العلة الفاعلية او كونه علة للايجاد بان يكون الايجاد لاجله
وهي العلة الغائية وهذا الحصر فيه كلام لان الشرائط وعدم الموانع خارجة
عن الحصر اجيب بان بعضها لما كان من توابع العلة الفاعلية كالشرائط
وبعضها من توابع العلة المادية كعدم الموانع اخذت منهما ولم يجعل قسما آخر
والذي يبين الحصر ان يقال العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء اما ان لا يحتاج الشيء
الى غيره وهو العلة التامة او يحتاج ويستحيل ان يكون نفسه بل هو اما داخل فيه
او خارج عنه والداخل اما ان يكون الشيء به بالفعل وهو العلة الصورية
او بالقوة وهي العلة المادية والخارج اما ان يكون ما فيه وجود الشيء
وهو الموضوع او ما منه وجوده وهو الفاعل او ما لاجله وجوده وهو
الغاية او ما لا يكون كذلك وهو الشروط والالات وعدم الموانع
ثم ان جعلت العلة المادية والموضوع قسما واحدا لاشتراكهما في معنى
القوة والاستعداد وحتى يكون العلة المادية هي القابل للشيء او لجزئه
كانت الاقسام ستة والا فسبعة **قوله** والموضوع والمادة ليسا من
العلل الموجبة على العلة الموجبة على ما هو المشهور هي ما يجب عنه صدور
المعلول بحيث لا يتخلف عنه والمراد بها هنا ما يكون موثرا في الوجود سواء
كان بواسطة او بغير واسطة فالصورة موثرة في الوجود لانها شريكة

الا يكون
للوجود
الحصر

للعلل الفاعلية وكونهما من علل الماهية لانهما في ذلك وكذلك الغاية مؤثرة
في وجود المعلول بخلاف الموضوع والمادة فانهما قابلان والقابل لا يكون
مؤثرا بل شارطا قوله والجنس والفصل وان كانا مقومين جواب
لسؤال مقدر وهو انكم حصرتم العلل في الخمس والجنس والفصل من العلل
مع انهما ليسا منها اجاب بانهما ليسا من العلل لانهما محمولان على النوع ولا
شيء من العلل كذلك ولانهما لو كانا من العلل لتقدما على النوع في الوجود فلم يتحدا معه بالوجود
لا يقال هذا تناقض ما ذكر في المنطق من ان الجنس والفصل علل الماهية
لانا نقول المراد ههنا ان الجنس والفصل ليسا من العلل الخارجية وذلك
لا ينافي كونهما من العلل في العقل وهو المذكور في المنطق واعلم ان
العلل اما من حيث الخارج او من حيث العقل والعلل بالقياس الى
الخارج اما علل الوجود وهي الفاعل والموضوع والغاية واما علل
الماهية وهي المادة والصورة وما شبههما كما في المثلث واما بالقياس
الى العقل فكذلك اما علل الماهية وهي الجنس والفصل واما علل
الوجود فهي الموضوع اعني النفس والفاعل وهو العقل الفعال والغاية
لو كانت فلما كانت العلل بالقياس الى الوجودين واحدة لاجرم انحصر
العلل في ثلثة اصناف علل الوجود وعلل الماهية في العقل وعلل الماهية
في الخارج على ما مر في المنطق قوله كانهما علتان ولم يقل هما علتان
لان المثلث لا مادة له وللقايل ان يقول هب ان المثلث لا مادة له
ولا صورة الا انا لا نم انه ليس له علة مادية وصورية فان العلة المادية
هي ما يكون الشيء معه بالقوة والسطح للمثلث كذلك والصورية
ما يكون الشيء معه بالفعل والاضلاع الثلث للمثلث كذلك وهذا
السؤال لم يرد على الشيخ لان كلامه في علل الجواهر انا العلل المادية والصورية
لا يكونان الا في الجواهر ولهذا اربع القسمة ولم يذكر الموضوع
فيها واما الشارح فلما زاد الموضوع فلا بد ان يريد بالعلل العلل
مطلقا اعم من ان يكون علل الجواهر او علل الاعراض وح لا ينتظم

هذا الكلام منه وانما شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل لانهما لما كانا
جزئي المثلث في الوجود كانا شبيهين بالمادة والصورة لانهما جزءا الجسم
في الوجود فليسا شبيهين بالجنس والفصل لانهما جزءان عقليان قوله
ولما اقتصر على الفاعل والغاية كان سائل يقول لما كان علل الوجود كثيرة فلم
تعرض الشيخ لاثنتين قال الان مقصودنا بدون الموضوع فان كلامه في
الجواهر ولهذا اورد لفظة قد المفيدة لذكر بعض علل الوجود وهذا انما يتم
لو كان مراد الشيخ بالعلل مطلق العلل ثم لم يذكر منها الا الفاعل والغاية اما لو
اراد من العلل علل الجواهر فهي منحصرة في الاربع لا مزيد عليها على ان قد لو كان
للبعضية لم يفد الا تعلق المعلول بالفاعل والغاية في بعض الاوقات دون بعض
وليس كذلك فليس قد ههنا الا للتحقيق وهو كثير في كلام الشيخ قوله
يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الاعيان لما اورد الشيخ هذا
البحث بعينه في المنطق فاعاده ههنا يكون خاليا عن الفائدة فاعتذر الشارح
بان المقصود ههنا الفرق بين علل الوجود وعلل الماهية بحسب الخارج فان كانها
قلت قوله وهي علل يفتقر الشيء اليها في تحققه في الخارج والعقل كالمادة
والصورة تكاد تنافي قوله في المنطق ان المادة والصورة من اسباب الماهية
من حيث الخارج والجنس والفصل من اسباب الماهية من حيث العقل فالجواب
ان الغرض ثمة ان الجنس والفصل سببا الماهية من حيث العقل فقط لا
من حيث الخارج واما الذي هو سبب الماهية من حيث العقل ومن الخارج فهو
المادة والصورة اعلم ان الماهية اذا كانت مركبة في الخارج فمتى حصلت
جميع اجزائها في العقل حصلت في العقل ومتى وجدت في العقل فلا بد من
وجود تلك الاجزاء وهي في العقل اما الاول فلان الماهية اذا فرضناها ملتئمة
من اجزاء ثلثة وتحقق في العقل جميع تلك الاجزاء حتى الهيئة الاجتماعية
لو كانت فلا بد من تحقق الماهية في العقل فان من تصور السقف والحائط
والاساس والهيئة الاجتماعية تصور البيت بالضرورة واما الثاني
فلانه ما لم يوجد اجزاء الماهية في العقل لم يوجد الماهية اصلا في العقل

وكان المراد تميز الفرق بين علل الماهية من حيث العقل وبين سائر العلل اي علل الوجود وعلل الماهية في الخارج ٥

لانا لانعقل المهية العقلية بل المعقول هو المهية الخارجية فلا يوجد في العقل
الا بعد تحقق اجزائها وذلك ظاهر لمن تدبر في خصوص الاجزاء الخارجية بالنسبة
الى الصورة المهية المركبة ولهذا لم يجب ان يكون التحديد بالجنس والفصل
ولا بالاجزاء المحمولة وكانا بيناها فيما مر في المنطق قوله العلة الموجبة
للشيء الذي له علل ما حصر الوجود في قسمين الفاعل والغاية اراد البحث عنهما
فلا ريب ان العلة الموجبة للمركب الخارجي علة لبعض اجزائه فانه لو وقع
كل واحد من اجزائه بدون تلك العلة لم يحتج مجموع اجزائه اعني المركب
اليها وقد عرفناها كذلك هنا ثم لابد ان يكون علة للصورة لانها
جزء اخير للمركب فاذا حصلت حصل المركب في الخارج فلو لم يوجد الصورة
كانت تلك المهية غير حاصلة منها بل من علة اخرى موجدة للصورة
ثم اما ان يوجد المادة ايضا او لا واياما كان فالجامع بين المادة و
الصورة تلك العلة ولذلك كانت علة للمركب وهذا هو المراد بقوله
وهي علة الجمع بينهما ولا يعترض بان الجمع امر اعتباري فلا يحتاج الى العلة
فانه لا يلزم من كون العلة جامعة ان يكون الجمع امرا اعتباريا في الخارج
قوله والعلة الغائية التي لاجلها الشيء العلة الغائية لها مهية و
وجود فهي بحسب ماهيتها علة لفاعلية الفاعل وبحسب وجودها معلولة
للفعل ان كانت من الغايات الحادثة اما الاول فلان الفاعل انما يفعل الفعل
المعين لغاية وغرض فلولا تلك الغاية لبقي فاعلا بالقوة فصيرورته فاعلا بالفعل
امر معلل بتلك الغاية والغرض واما الثاني فلان الفاعل انما يفعل ليحصل له
الغرض والغاية فلولا ان حصول ذلك الغرض معلول ذلك الفعل والا لما
كان ذلك الفعل لاجله ثم ان كان علة لوجود الغاية الا انه ليس علة لعلية الغاية
ولا لمهيتها اما انه ليس علة لعليتها فلان الفاعل انما يكون علة لغاية لانها
لا لشيء آخر وهو ظ واحتج الامام بان فاعلية الفاعل معللة بعلية الغاية
فلو كانت علية الغاية معللة بالفاعل لزم الدور وهو نظر لان فاعلية الفاعل
ليست معللة بعلية الغاية بل بنفس الغاية وعلى ذلك التقدير انما يلزم الدور لو كانت

الغاية معللة بفاعلية الفاعل وليس كذلك سلمنا الا ان يكون المراد ان الفاعل
من حيث انه علة للعلية الغاية لكن المنع الاول لا يندفع واما ان الفاعل ليس علة
لمهيتها فلان معنى الغاية انما يوجد في الفاعل فلو كان علة لزم ان يكون الشيء
الواحد فاعلا وقابلا لشيء واحد وانه محال هذا كلام الشيخ قال الشارح الغاية
شيء من الاشياء موجود ولا شك ان اعتبار شيئيتها غير اعتبار وجودها
وقد لاحظ في هذا الكلام عبارة الشيخ في الشفاء حيث قال الغاية يعرض شيئا
ويعرض موجودا او فرق بين الشيء والموجود وان كان الشيء لا يكون الا موجودا
كالفرق بين اللازم والملزوم فالعلة الغائية لها حقيقة وشيئية ولها وجود ثم ان
المعلول ان لم يكن مسبوقا بالعدم فهو المبدع وان كان مسبوقا بالعدم فهو
المحدث وغاية المبدع يكون مقارنا بالوجود لان غاية المبدع هو فاعله والفاعل
مقارن لان حلول المبدع في الوجود وهو اعم بحسب المفهوم من ان يكون فاعلا
او غيره لانه لم يثبت بعد ان الغاية في المبدعات هو الفاعل حتى يثبت ذلك
على مسلم واما غاية المحدث فلا يجب ان يكون مقارنة له بل ربما يوجد متاخرة
عنه فلا يكون وجود الغاية في هذا القسم علة وفي هذا الكلام اشارة
لطيفة الى ان الغاية في القسم الاول فان الفاعل هنالك فان الفاعل
بعينها هو الغاية بل علية الغاية انما هي بماهيتها لفاعلية الفاعل والفاعل
علة لوجودها فيكون ماهية الغاية علة علة لعلة وجودها لكن لا مطلقا
بل على بعض الوجوه فان ماهية الغاية انما هي علة للفاعل من حيث انه فاعل
وليس علة لنفس الفاعل فانه لو كانت علة لنفس الفاعل لزم الدور ضرورة
تقدم نفس الفاعل على ماهية الغاية من حيث انه محل لها فلو كانت علة لنفس
الفاعل لزم الدور فالغاية علة لان يصير الفاعل فاعلا بالفعل والفاعل
والفاعل علة لان يصير الغاية موجودة فلا دور هاهنا واعترض الامام
بان لهم قاعدتين متنافيتين احدهما ان لافعال الطبايع غايات قالوا
النار مثلا اذا تحركت فغاية حركتها كونها في الحيز الطبيعي والثانية ان الغاية
علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية وذلك لان ماهية غاية فعلها لا

يجوز ان يكون موجودا في الذهن ولا في الخارج لتوقف وجودها في الخارج
على وجود المعلول فتعين ان يكون معدومة فيلزم تعليل الموجود بالمعدوم
والجواب بالتزام ان لها شعورا بمقتضاها غاية ما في الباب ان شعورها
ضعيف واليه اشار بقوله وشعورها لها بدو منهم من اثبت هذا الاحتمال
في جميع الاجسام البسيطة والمركبة حتى ذكر انه شوهد بعض الاناث
من النخيل يتحول الى جهة بعض الذكور في حالة كانت الريح الى خلاف تلك الجهة
وكذا ميل عروق الاشجار لحصول الماء في الانهار وانحرافها في صعودها الى
عن الجدار المجاور لها وهو مما يؤكد بان للنباتات شعورا وادراكا قوله
فان كانت علة اولى فهي علة لكل موجود العلة الاولى لا بد ان يكون علة فاعلية
لان العلل منحصرة في الاربع والعلة الاولى ليست احدى الثلث فهي العلة الفاعلية
اما انها ليست صورة فلان الصورة معلولة مطلقا لما تقدم ان كل مركب
من المادة والصورة معلول وعلته يجب ان يكون علة للصورة واذا ثبت
ان الصورة معلولة فلا يكون علة اولى لان العلة الاولى لما يكون علة
ولا يكون معلولا واما انها ليست مادة فلان علة المركب من المادة والصورة
اما علة للصورة لها او علة للصورة فان كانت علة لهما كانت علة للمادة
على الاطلاق والا كانت علة للمادة في صيرورتها مادة بالفعل فان المادة
لا يكون بالفعل الا مع الصورة كما مر ذكره في مثال السرير ولا شك ان الخشب
مادة بالفعل وان لم يقترن بصورة السرير لانا نقول هذا تمثيل على سبيل
الاقناع والا فهيئة السرير ليست جوهرا لانها عرض والعرض لا يكون جوهرا
واما انها ليست غاية فلان الغاية معلولة في الوجود واذا ابطل ان يكون
العلة الاولى احدى الثلث تعين ان يكون علة فاعلية حقيقية لكل موجود
الماهية المركبة وعلة الماهية المركبة المادة والصورة فالعلة الاولى علة
لكل ماهية مركبة في الوجود قوله تنبيه كل موجود اذا التفت اليه
لما اشار الى علة الوجود اراد اثبات واجب الوجود وقدم على ذلك
مقدمتين احديهما في تحقيق ماهية الممكن وهي هذا الفصل والثانية

لكل وجود بنا على الوجه يكون علة لتحقق المادة والصورة اللتين هما علتا ماهية كل مركب فالمراد بالحقيقة في قوله ولعله

في بيان احتياجه الى المرجح وهي الفصل الذي يليه ثم ذكر البرهان عليه في الفصل
الاخر هذا بيان ترتيب البحث قوله ما حقه في نفسه الامكان ظاهر هذا
الكلام ان وجود الممكن ليس من ذاته فوجوده من غيره بيان الاول
ان الممكن بالنظر الى ذاته لما صح ان يكون موجودا وان يكون معدوما
فليس اقتضاء ذاته الوجود اولى من اقتضاء العدم قال الامام هذا
الكلام مشتمل على امرين احدهما ان وجود الممكن ليس من ذاته والاخر
ان الممكن متى لم يكن وجوده من ذاته كان يكون من غيره والاول مستدرك
لان الممكن لا نعني به الا ما لا يقتضي لذاته الوجود والعدم فحمل هذا
المفهوم عليه لا فائدة فيه والثاني لا بد له من برهان لجواز ان لا يكون
وجوده من ذاته ولا من غيره بل اتفاقا اجاب الشارح بان المراد اثبات
احتياج الممكن في وجوده الى غيره وذلك لان الوجود والعدم بالنظر
الى ذات الممكن على السوية فلو لم يحتج في وجوده الى غيره لزم ترجح احد
المتساويين على الاخر بلا مرجح وانه ممتنع في بداهة العقول فلا استدراك
في الاول لانه اشارة الى امتناع استغنائه في وجوده عن الغير وبينه بقوله
فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه فانه اشارة الى استحالة
الترجح بلا مرجح ولا افتقار في الثاني الى البرهان لانه بديهي لاستحالة
وفي هذا التوجيه تعسف فانه ان عنى بذلك ان مفهوم قوله ليس
موجودا من ذاته هو مفهوم امتناع عدم احتياجه في وجوده الى الغير
فهو بين البطلان ضرورة اعتبار الغير في المفهوم الثاني وعدم اعتباره
في المفهوم الاول وان عنى به ان الاول مستلزم للثاني فالسؤال عائد
لان في ايراد الملزوم استدراكا كما كان وكذا الكلام في قوله اشار بقوله
فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه الى استحالة الترجح بلا مرجح
فان معنى ذلك القول ليس الا ان ذات الممكن لا يقتضي وجوده ولا عدمه
وهذا لا يدل على استحالة الترجح بلا مرجح وهو بين لا سترة به فالاولى
ان يقال لما كانت القضية بديهية وكانت فيها خفاء اراد ازالة الخفاء

بتصور الممكن فلهذا اورده مفهوم وجعله عليه ايضاحا قوله لم قرن تفسير الكلام
بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير اى لما ثبت ان كل ممكن محتاج الى الغير فى
وجوده فذلك الغير ان كان ممكنا فهو محتاج الى شىء آخر فاما ان ينتهى
الى الواجب او يدور الاحتياج او يتسلسل وذلك لانه ان انتهى الى الواجب
فذاك والا فان كانت السلسلة متناهية فيلزم الدور وان كانت غير
متناهية يلزم التسلسل فاحتمال الانفصال لا بد ان يكون ثلثة لكن الشيخ اقتصر
على واحد منها بقوله اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية وحذف الجزئين اما الاول
فلانه نفس المطلوب واما الثانى فلانه تبين بطلانه بسبب آخر يذكره فهذا هى
السبب فى حذف جزئى المنفصلة والاقتصار على جزء واحد وهذا البرهان
قرره فى هذا الفصل بوجه اجمالى وفى الفصل الذى يليه بوجه تفصيلى و
لهذا سماه شرحا والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت
وكل ممكن محتاج الى موجود آخر فلا بد من شىء يحتاج اليه جملة تلك الممكنات
وكل واحد من آحادها انما يحتاج اليه الجملة وكل واحد يكون مغايرا للجملة ولآحادها
بالضرورة وكل موجود مغاير لها ولآحادها خارج عنها فلا يكون ممكنا
الا احتاج الى موجود آخر فيكون بعض السلسلة فاذن هو الواجب وهو
المط وفيه نظر لانه ان اريد انه لا بد من شىء واحد يحتاج اليه الجملة وكل واحد
من الآحاد فلا نسلم ذلك ولم لا يجوز ان يكون ما يحتاج اليه الجملة غير ما يحتاج
اليه كل واحد وان اريد انه لا بد من شىء يحتاج اليه الجملة وشىء يحتاج اليه
كل واحد فلا نسلم ان ذلك الشىء الذى يحتاج اليه الجملة مغاير لكل واحد من
الآحاد حتى يلزم ان يكون خارجا عن الجملة وهذا لا يندفع الا بان يقال الشىء
الذى يحتاج اليه الجملة لا يجوز ان يكون نفس الآحاد ولا كل واحد منها و
لا بعضها بل خارج عنها فلا بد من التقسيم فلذلك صار هذا الوجه اجماليا
والوجه الثانى تفصيليا وتقرير سؤال الامام ان السلسلة الغير المتناهية
التى يكون بينها ترتيب فلانه ان لم يكن بينها ترتيب لم يكن سلسلة اما ان يكون
وهى الموجودات الغير المتناهية احادها موجوده معا او غير موجودة فان كان آحادها غير موجودة معا

لا يستحيل عندهم عدم تناهيها وانما المحال ما يكون آحادها موجودة
معا فتسلسل الممكنات انما يكون محالا لو كان آحادها موجودة معا وانما يكون
كذلك لو لم يجز استناد كل واحد الى سبب متقدم عليه بالزمان فانه لو جاز
ذلك لم يكن آحاد السلسلة موجودة معا فح يجوز استناد كل ممكن الى آخر
لا الى اول قال الشارح على هذا الكلام مؤاخذة لفظية وهو ان استناد
الشىء الى ما قبله بالزمان محال لانه استناد الى معدوم بل الواجب ان يق
هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة فانه
لو جاز بقاء المعلول بعد انعدامها جاز ان لا يكون كل واحد من السلسلة
باقيا الا فى زمان يكون مع آحادها موجودا وفى الآخر موجودا فح جاز استناد
كل ممكن الى آخر لا الى اول فلما كان المؤاخذة يندفع بتغيير العبارة كانت مؤاخذتها
لفظية ونحن نقول لا نسلم ان استناد الشىء الى ما قبله بالزمان استناد الى معدوم
وانما يكون كذلك لو لم يصح المتقدم بالزمان على الشىء مقارنا له وهو ممنوع
فان الاب متقدم على الابن ومقارن له لا من جهة التقدم بل من جهة
اخرى وليس كلام الامام الا ان السبب يمكن ان يوجد ويكون فى الوجود
زمانا ثم يوجد المسبب ثم يتعدم وهكذا المسبب يكون موجودا زمانا
ثم يوجد سببا آخر ثم ينعدم وهكذا كل سبب يكون فوقه مسبب متقدما عليه بالزمان
فيكون كل سبب فوقه سبب الى الازل ولا يلزم منه محال وهذه الصورة وان كانت
مبنية على امكان بقاء المعلول بعد انعدام العلة مبنية ايضا على تقدم السبب على المسبب
فلا مساس على كلام الامام قوله شرع تحرير الدليل ان الممكن لا بد ان يكون له علة
فعلته ان كانت واجبة فهو المط وان كانت ممكنة فاما ان ينتهى الى الواجب
او يدور او يتسلسل واياما كان يلزم وجود الواجب اما على تقدير الانتهاء فظ واما
على تقدير الدور او التسلسل فلان كل جملة كل واحد منها ممكن متناهية كانت او غير
متناهية اما ان يكون واجبة او ممكنة والاول باطل لانها لم يجب بذاتها بل باجزائها
والثانى لا بد لها من علة وتلك العلة اما كل آحادها او بعضها او خارجا عنها
فان كان كل آحادها فان كان جميع آحادها يلزم ان يكون الشىء علة لنفسه وان كان

كل واحد منها وهو ايض بط لان كل واحد واحد لا يستقل بايجاد الجملة وان كانت
العلة بعض احادها فهو ايض بط لان كل واحد يعني من نفسه اولى بالسببية منه
فتعين ان يكون العلة امرا خارجا منها وهو المط لايق لا نم ان الجملة اما واجبة او
ممكنة وانما يكون كذلك لو كانت موجودة وهو مم فان الموجود ما قام به الوجود
ومن المستحيل ان يقوم وجود بجميع الممكنات وعلى تقدير امكانها لا يلزم ان يكون
موجودة حتى يحتاج الى علة موجودة لانا نقول حين كان كل واحد من الموجودات
ممكنا كان وجوده من غيره بالنظر الى ذاته ليس موجودة ومتى كان كل واحد
موجود بالنظر الى ذاته معدوما فجميع الممكنات بالنظر الى ذاتها يكون معدوما
فلا يكون وجودها الا من الغير لا نقول ان جميع الممكنات ممكن واحد بل هي ممكنات
لا توجد بالنظر الى ذواتها بل من الغير لو قطع النظر عنه لم يكن شيء منها موجودا
وهذا بديهي لا شك فيه فان قلت لما ثبت ان جميع الممكنات لا بد لها من موجد خارج
عنها فاي حاجة الى الانفصال الى الاجزاء الثلثة فانه يكفي ان يق من الموجودات
الواجب والا لكان جميع الموجودات ممكنا وح يحتاج الى الواجب فنقول هذا استدلال
بجميع الموجودات على وجود الواجب والغرض الاستدلال بكل موجود من الموجودات
ولا يتم الا بالانفصال المنفصل واعلم ان الشيخ قرر البرهان في الشفا هكذا كل ما هو
معلول وعلة فهو وسط بالضرورة بين الطرفين فانه لما كان معلولا كان له
علة ولما كان علة كان له معلولا فلو تسلسلت العلل الى غير النهاية لكانت سلسلة
العلل الغير المتناهية معلولا وعلة اذ لا واحد من آحادها الا وهو معلول وعلة
ايض اما انها علة فلانه علة المكن الطرف المفروض واما انها معلولة فلانها يتعلق
بالمعلولات والمتعلق بالمعلول لابد ان يكون معلولا فلما ثبت ان سلسلة العلل معلولة
وعلة وثبت ان كل ما هو معلول وعلة وسط فيكون سلسلة العلل الغير المتناهية
وسطا فيكون وسطا بلا طرف وانه مح ويمكن ان يورد السؤال المذكور عليه لكنه
يندفع بما ذكرنا قوله واعلم ان حصول الجملة من الاجزاء وحصول الجملة من الاجزاء
ثلثة فانه ربما ينضم جزء مع جزء ويحصل الجملة بمجرد اجتماعهما وربما ينضم جزء
مع جزء ويتحقق هيئة اجتماعية ويحصل بسبب ذلك الجملة فان قلت لما تحقق الا

في الاول فلابد ان يكون ثمه هيئة اجتماعية فهو المجموع الثاني بعينه فان المجموع الثاني
اذا تحقق ثم عرض الهيئة الاجتماعية ليس احد الجزئين بل مجموعها وليس فيه هيئة
اجتماعية اخرى وربما ينضم جزء مع جزء ويفيض على المجموع صورة او مزاج هي
يحصل بحسب ذلك جملة فالحاصل في الاول مجرد الاجتماع وهو شيء مع شيء وفي
الثاني الاجتماع مع هيئة اجتماعية فالعبارة عنه بانه شيء لشيء مع شيء فان
الهيئة الاجتماعية شيء حاصل للمجموع وهو شيء مع شيء وفي الثالث هما مع صورة
او مزاج نوعية وقد يعبر عنه بانه شيء من شيء مع شيء ولقائل ان يقول لفظ من
تارة يستعمل في العلة الفاعلية فيقال وجد الواجب من الممكن من الواجب والاخرى
يستعمل في العلة المادية فيقال السرير من الخشب فان كان المراد بقوله الحاصل شيء من
شيء مع شيء ان المجموع وهو الشيء مع الشيء فاعل له وهو بط ضرورة ان المجموع
ليس بفاعل الصورة النوعية وان كان المراد انه قابل له فلا فرق بين الحاصل في
الثالث والحاصل في الثاني والجواب ان المراد القابل ولا نم عدم الفرق بين
الحاصلين وانما يكون لو لم يختلفا بجهة اخرى فان الاشتراك في بعض الصفات
لا يوجب الاشتراك في جميع الجهات فالحاصلان وان اشتركا في قابلية المجموع الا
ان الحاصل مجرد هيئة اجتماعية وفي الثالث صورة او مزاج نعم يرد ان يقال لا فرق
بين العبارتين في المفهوم فان المفهوم الثاني ان الحاصل شيء في مجموع قابل
له ومفهوم الثالث ايضا ان الحاصل شيء في مجموع قابل فعبارته لا يفيد الفرق
وهو نص ... وتحقيق الكلام في هذا المقام ان المركب الخارجي اما ان يكون
له حقيقة مغايرة لحقيقة الاحاد اولا فان لم يكن فهو القسم الاول وان كان
فاما ان يحصل له صورة منوعة حتى صار نوعا في الخارج يصدر عنه آثار مختلفة
فهو الثالث والا فهو الثاني فان العبارة وان كانت قاصرة عن المراد فهذا هو
المراد ولما كانت جملة الممكنات ملفوضات من القسم الاول حكم الشيخ بان الجملة
والاحاد شيء واحد وفيه اشارة الى ما حصلناه آنفا قوله اشارة كل علة جملة
هي غير شيء من آحادها قد ثبت ان كل سلسلة معلولات يحتاج الى علة خارجة
فتلك العلة الخارجة لا بد ان يكون علة لكل واحد من آحادها لان تلك العلة ان

لا بد ان يكون علة لبعض آحادها وذلك فاما ان يوجد في الاحاد الباقية شيء
لا يكون معلولا لذلك البعض اولا فان لم يوجد فهو المط وان وجد فاما ان يكون ذلك
الواحد علة لذلك البعض اولا فان كان علة لزم اجتماع علتين على معلول
واحد وانه مح وان لم يكن علة يلزم ان يوجد في الجملة امران لا ارتباط بينهما
بالعلية والمعلولية وذلك في السلسلة المفروضة مح لا يق لا نم اجتماع علتين
وانما يكون محالا لو كانتا مستقلتين لانا نقول العلة الخارجة لا بد ان يكون علة
مستقلة بايجاد بعض منها فانه ان لم يصدر عنها شيء من آحادها لم يصدر
عنها الجملة بالضرورة فلو احتاج ذلك البعض الى فاعل آخر لم يكن العلة الخارجة
مستقلة وقد ثبت ههنا كذلك هف نقول وهي علة اولا للاحاد اي علة لكل
واحد واحد والا فليكن كل واحد غير محتاج الى تلك العلة اذ لا يجوز في هذه
الصورة ان يكون علة لبعضها دون بعض وان جاز ان يكون علة الجملة كالجملة
المفروضة يكون علتها علة لبعض احادها دون بعض فان حقيقة الجملة
المفروضة هي حقيقة الاحاد فلو كانت علة لبعضها دون بعض لم يكن
علة الجملة بالحقيقة بل علة لذلك البعض هذا هو كلام الشيخ وهو دليل
آخر غير ما ذكرناه قال الشارح في شرح هذا الكلام العلة الخارجة ان كانت
علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت علة اولا لكل واحد واحد من الاحاد
والا فاما ان لا يكون علة لشيء من الاحاد فلا يكون علة للجملة على
الاطلاق وفيه نظر لانه ان اريد بالعلة المطلقة العلة التي يستند اليها
كل واحد من آحاد الجملة فذلك الكلام يرجع الى قضية شرطية متحد مقدمها
والتالي وهو هذيان لا حاجة فيه الى بيان وان اريد بالعلة المطلقة العلة
الفاعلية للجملة فقيد الاطلاق مستدرك لانها المرادة من العلة وان لم يقيد
بالاطلاق والذي غلط الشارح انه قال فلم يكن علة الجملة على الاطلاق فظن ان
الاطلاق متعلق بالجملة اي لا يكون علة مطلقة وليس كذلك بل تعلق بلم يكن
فكانه قال فلم يكن علة للجملة على التحقيق كما ذكرناه **قوله** كل سلسلة المراد ان كل
سلسلة من علل ومعلولات فهي تنتهي الى الواجب لانه اما ان يكون فيها ما ليس

بمعلول

بمعلول او لا يكون وايا ما كان فواجب الوجود طرف ونهاية لها اما على التقدير
الاول فظ واما على التقدير الثاني فلما ثبت ان العلة الخارجة لا بد ان يكون
علة لبعض احادها فذلك الواحد اما ان يكون له علة في السلسلة او لا يكون
لا سبيل الى الاول والا لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وانه
مح وبعبارة اخرى العلة الخارجية لا بد ان يكون شيء من آحادها صادرا
عنها فلو كان له علة فاعلية من السلسلة لزم ان يصدر عنه وهو مح فتعين
ان يكون العلة الخارجية علة لواحد لا يكون له علة من السلسلة فيكون سلسلة
العلية والمعلولية منتهية الى العلة الخارجية فهي طرف قطعا وقد ذكر الشارح
ان هذا الكلام لبيان تأليف المقدمات لانتاج المط وهو وجود الواجب
وبه يتم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره وبين تحليله انه لو كان المراد ذلك
لكان قوله المتقدم كل علة جملة هي غير شيء من آحادها اه على ما فسره كلاما
اجنبيا فاصلا بين المط ومقدماته والحق ان الشيخ لما اثبت في اول الفصل
وجود الواجب من كونه علة خارجة من الممكنات ذكره من تلك الجهة احكاما
في فصول اخر فمنها انه علة لكل واحد من آحاد السلسلة ومنها انه طرف
لكل سلسلة حتى يتبين ان السلسلة التي فرضت غير متناهية تنتهي بواجب الوجود
قال الامام في ههنا مقام آخر هو ابطال الدور اجاب الشارح بقوله واعلم
ان الدور آه وهو ظ **قوله** هذه مقدمة يحتاج اليها في بيان توحيد واجب
الوجود الشيخ اراد بيان وحدة واجب الوجود لكن قدم عليه مقدمتين
اوليهما ان الاشياء يختلف اما لا بالاعيان او بالاعيان والتي يختلف
لا بالاعيان يختلف اما بالاعتبار او بغيره اما ما بالاعتبار فكالعاقل والمعقول
فان النفس اذا عقلت نفسه فالعاقل والمعقول شيء واحد بالذات يختلف
بحسب الاعتبار واما الاختلاف بغير الاعتبار فكالاختلاف بالمفهوم
كالناطق والانسان يختلفان في المفهوم ويتحدان في الوجود والمختلفة
بالاعيان اما ان يتفق في امر مقوم او عارض فاذا كان الاشياء يختلف بالاعيان
ويتفق في امر مقوم لها فهي مشتمل على ما به الاختلاف وما به الاتفاق في النسبة

واحد من علتين

يتناهى

بينهما اما باللزوم او بالعروض وعلى التقديرين اما من جانب ما به الاختلاف
او من جانب ما به الاتفاق فهذه اقسام اربعة لا مزيد عليها اما باللزوم
فاذا كان ما به الاتفاق لازما فهو غير منكر لجواز اشتراك الامور المختلفة
فى لازم واحد وان كان واحدا واذا كان ما به الاختلاف لازما فهو منكر الا
انهم لكان الذى يلزم الواحد مختلفا متقابلا وانما اردنا الاختلاف بالتقابل لان اللوازم
لو كانت مختلفة غير متقابلة يجوز ان يتواردا على موضوع واحد كالسواد والسطح والشكل
على الجسم اما اذا كانت متقابلة فلا يجوز والا لزم اجتماع المتقابلات على شئ واحد
وهو محال واما بالعروض فاذا كان ما به الاتفاق عارضا فهو غير منكر ولعل قائلا يقول
ما به الاختلاف هنا فى الاشياء وهو ليتنافى الاشياء مستلزم الاشياء والاشياء
مستلزم ما به الاختلاف تنافى لانه مقوم لها فلا يكون ما به الاتفاق عارضا بل
لازما واما المثال الذى ذكره الشارح فساقط لان هذا الجوهر وذلك العرض
ان لم يعتبر مع الوجود لم يكن ما به الاتفاق وهو الوجود مقوما وان اعتبر مع الوجود
كان ما به الاتفاق لازما بالضرورة فنقول فى جوابه تقرير المثال ان هذا الموجود
وذلك الموجود اذا كانا اشارتين الى هذا الجوهر وذلك العرض فهما والموجود
من حيث هما موجودان يكون الوجود مقوما لهما وما به الاختلاف هذا الجوهر
وذلك العرض فيهما والوجود عارض له لا لازم اذا تقرر هذا فيجب عن اصل الاشكال
بانا لا نسلم ان ما به الاختلاف فى الاشياء مستلزم لها فان هذا الجوهر وذلك العرض
ليس بمستلزم لهذا الجوهر الموجود وذلك العرض الموجود اى المجموع من احدهما ومن
الموجود ضرورة ان كل واحد منهما موجود والمجموع ليس بموجود ومن الاشكال فى
المثال بان يختار ان هذا الجوهر وذلك العرض معتبران مع قيد الوجود فقولكم ما به
الاتفاق لازم ان اردتم به انه لازم لما به الاختلاف فهو ممنوع وان اردتم
انه لازم للمجموع فمسلم لكن لا يلزم منه لزومه لما به الاختلاف فانما يكون كذلك انه لو
كان المجموع لازما لما به الاختلاف وليس كذلك واعلم ان هذه القسمة لا انتفاع بها فى
توحيد واجب الوجود فانا لو فرضنا واجبى الوجود لم يكونا شيئين مختلفين بما
بيانه ما متفقين فى امر مقوم لهما اذ لا مقوم لواجب الوجود قطعا والا لزم تركيبه

وهو محال نعم الانتفاع بمجرد القسمة بين ما به الاشتراك وهو الوجوب وبين
ما به الامتياز الذى هو التعيين باللزوم والعروض على ما ذكره الامام واما
على ما ذكره الشارح فلا حاجة الى هذا القدر ايضا بل الى مجرد تقسيم الشيئين
المتلاقيين باللزوم والعروض لانه لم يعرض الكلام الا فى الواجب الواحد على
ما ستطلع عليه قوله اشارة قد يجوز ان يكون ماهية الشئ سببا اقول
ان المراد بالماهية غير الوجود فان الشئ اما ماهية او وجود فما هو غير الوجود
يمكن ان يكون سببا لصفة وسببا لصفة اخرى لكن لا يمكن ان يكون سببا
للوجود فان السبب متقدم بالوجود ولا شئ يتقدم بالوجود على الوجود
وهذه تنبيه على ان الواجب الوجود ليس غير الوجود موجود ابدا ثم قال
فلا يكون الواجب الوجود ابدا ثم ان قلت فلا يكون واجب الوجود بل واجب
الوجود هو الوجود الذى هو موجود ابدا ثم فان قلت ما ذكرتم فى غير الوجود
فى الوجود فان الوجود لو كان سببا لوجوده والسبب متقدم بالوجود كان
الوجود متقدما بالوجود على وجوده المتقدم قلت لا نم انه يلزم فان تقدم الوجود
على وجوده انما هو بنفسه وهو الوجود وغير الوجود متقدما لا بنفسه
على وجوده بل بوجوده ولا شك فى استحالته ونقول المزيد الايضاح كلما
هو غير الوجود فهو معلول لان الانسان مثلا اما ان يكون موجودا
للانسانية بنفسه لا بانسان واما ان يكون بسبب شئ خارج لا سبيل
الى الاول لان الانسان انما يكون انسانا اذا كان موجودا فلو كان
كونه موجودا لانه انسان انما يكون لكان كونه موجودا لكونه موجودا
فيكون الانسان موجودا قبل كونه موجودا وهو محال فبقى ان لا يكون
الانسان موجودا الا لغيره وينعكس بعكس النقيض الى ان كلما لا يكون
معلولا لا يكون غير الوجود بل هو نفس الوجود فلو قيل الوجود ايضا كذلك
لا يجوز ان يكون موجودا لانه انما يكون وجودا لو كان موجودا فيكون
موجودا لانه موجود نقول لا نم فالجواب ان الوجود انما يكون موجودا
لا بوجود اخر بل بنفسه فلا معنى لقولنا الوجود موجود قبل

ويمكن ان يكون صفة له

فان الذى هو عين الوجود
لا يكون سببا لوجوده
فلا يمكن

لانه موجود

لانه موجودا لا لان الوجود
موجود بنفسه فلا يلزم ان
يكون الوجود موجودا

كونه موجودا بل اللازم ان الوجود متقدم بنفسه على كونه موجودا او لا يجوز
فيه فيقتضي ان كل ما هو غير الوجود انما يكون موجودا بالوجود والوجود
موجود بنفسه كما ان الاجسام تختلف بالمادة والمادة بنفسها او كان
الاشياء تظهر في الحس بالنور والنور بنفسه لا بنور آخر فلما كان هذه
المقدمة اصلا لاثبات ان وجود الواجب عين حقيقته شرع الامام في البحث عن هذه
المسألة لكن ههنا شيء وهو ان هذه المسألة تتوقف على مقدمتين احديهما
هذه المسألة المتقدمة والاخرى ان الواجب غير مركب والشيخ سيصرح بهذه
المسألة بعد اثبات المقدمتين فالموضع اللائق بها هناك لا هنا قوله
والفاضل الشارح لما بين ان الوجود واقع على الوجودات بمعنى واحد
وزعم ان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات من حيث انه وجود وان وجود
الواجب عارض كما ان وجودات الممكنات كذلك ظن ان وجود الواجب
لو لم يكن عارضا للماهية لماهيته بل يكون نفس الماهية لزم احد الامرين
اما ان يكون وجود الواجب الوجود مساويا للوجودات المعلولة
واما وقوع الوجود على الوجود الواجب والوجود الممكن بالاشتراك اللفظي
لان حقيقة وجود الواجب اما ان يكون عين حقيقة الوجود الممكن او
غيرها فان كان عين حقيقته يلزم ان يكون وجوده مساويا للوجود
المعلول في الحقيقة وان كان غيرها حتى يكون لوجوده حقيقة وللوجود
حقيقة اخرى يلزم الاشتراك اللفظي وتقرير آخر في بيان احد الامرين
ان وقوع الوجود على الوجودين اما ان يكون بمعنى واحد او لا يكون
والثاني يلزمه الاشتراك والاول يلزم ان يكونا متساويين في الحقيقة و
ههنا نظر لان احد الامرين كما يلزم على تقدير عدم عروض وجود الواجب
للماهية لازم ايضا على تقدير العروض فان وجوده لو كان عارضا للماهية
فان اتحد هو والوجود الممكن في الحقيقة يلزم الاشتراك الامر الاول
وان لم يتحدا يلزم الامر الثاني وايضا وقوع الوجود عليهما اما بمعنى واحد
او لا وايا ما كان يلزم المساوات والاشتراك اللفظي والجواب لما ثبت

كما ان الزمان يتقدم و
يتاخر بحسب الزمان و
الزمان بنفسه م
بين يدي الحس م

لماهيته م

ان الوجود

ان الوجود واقع على الوجودين بالاشتراك المعنوي قال بعث ان وجود الله تعالى مساو
لوجود الممكنات من حيث انه وجود ولا يخ اما ان يكون وجود الله تعالى مع تخصيصه او لا
يكون والاول مذهب اكثر المتكلمين والثاني مذهب اكثر الحكماء هذا الكلام صريح في ان
عدم الاشتراك اللفظي يستلزم المساوات الوجودين في الحقيقة على تقدير كل من المذهبين
فيكون احد الامرين وهو اما المساوات او الاشتراك اللفظي لازما على كل تقدير لان
كل الازمة يستلزم منع الخلو من عين اللازم ونقيض الملزوم فصل تخصيص لزوم
احد الامرين بتقدير عدم المقارنة عين مطابق لا يقال احد الامرين وهو اما ان يكون حقيقة
الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات واما اشتراك الوجود في قوله لزم
كونه ذلك الوجود اشارة الى هذا لان المراد ذلك الوجود الذي هو نفس الواجب
وبيان لزوم احد الامرين ان الوجودين اما ان يتحدا في المعنى والحقيقة او لا
فان اتحدا والتقدير انه عين حقيقة الواجب فيكون حقيقة الواجب مساوية لسائر
وجودات الممكنات التي هي معلولات وان لم يتحدا في المعنى يلزم الاشتراك اللفظي
لا يلزم من كون الوجودين متحدين في الحقيقة وكون الوجود عين حقيقة الواجب
كون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة الممكنات مطلقا وانما يكون كذلك لو كان
حقيقة الواجب مجرد الوجود وليس كذلك بل الوجود بشرط لا نعم قد اعترف الامام
بتساويهما من حيث الوجود ولا يلزم منه تساويهما مطلقا قال انه الوجودان
اما مختلفان في الحقيقة ولا يلزم منه الاشتراك او متفقان في المعنى ولا يلزم منه
تساويهما في الحقيقة لجواز ان يكون وقوع الوجود على الوجودين بالتشكيك
ومنشأ الغلط انه ظن انه لا وسط بين الاشتراك اللفظي والتواطؤ وليس كذلك ثم
المنع ههنا لا ينحصر في تشكيك الوجود فانه يجوز ان يختلف الوجودان في الحقيقة
ويكون الوجود عليهما بالتواطؤ كما اذا كان عرضا عاما او جنسا لكن لما كان الواقع
هو التشكيك لم يذكر غيره واعلم ان هذا البحث من اوله الى آخره مبني على كلية
الوجود وتعدده والحكمات المتعددة هي الموجودة لا الوجود قوله ومن الكلام
طرفي التضاد الواقع في الالوان هذا ليس تعليلا لخروج البياض عن حقيقة في
الثلج وبياض العاج وان كان ذلك ظاهره دليله ما ذكر من ان الماهية

واحد م

الالتزام وجود الملزوم بدون اللازم
يستلزم
بين اللازم والملزوم

لا يحتمل بل هما للتمثيل وتقريره ان البياض اسم واحد يقع بمعنى واحد على البياضين
ولا اسم لهما على التفصيل فان جميع الالوان الغير المتناهية بين طرفي المتضاد
الواقع في الالوان لا اسم لها على التفصيل ويقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد ٣
على التشكيك وجواب السؤال فانه لما ثبت ان البياض المقول على البياضين ليس
طبيعة نوعية ولا جنسية تعين ان البياضين ليسا مشتركين في ذاتي فيكونان نوعين
مفردين فكان سائلا يقول لكل نوع مما ذكر وضع اسم بازائه كالانسان والفرس
والحمار وغير ذلك فلو كانا نوعين فرادا ان يكون لكل منهما اسم قوله فالجواب
ما عرفت تمامه وهو ان الاسم ان الوجود من حيث هو هو لم يقتض العروض واللاعروض
لاحتاج وجود الواجب ووجود الممكن الى سبب منفصل وانما يكون كذلك لو كان حقيقة
الواجب مساويا لوجود الممكن وهو مم لانهما مختلفان في الحقيقة فلم لا يجوز ان
يكون وجود الواجب يقتضي لذاته اللاعروض ووجود الممكن يقتضي العروض
كما في النور والحرارة سلمنا المساوات لكن لا يحتاج وجود الواجب الى سبب
عدم العروض بل يكفي فيه عدم سبب العروض ولما كان في هذا المنع الاخير ضعف
لان احتياج الواجب الى العدم اشنع اشار الى ان الحق ما ذكره وان لا يمكن ان
يق هب ان اللاعروض محتاج الى سبب لكن لا نم انه ح وان من الجائز ان يكون
الواجب محتاجا في صفة عدمية الى سبب غيره كما جاز ان يحتاج في ...
صفاته الحقيقية والى اجابات الحقيقة قوله توجيهه ان يق ان اراد بقوله ...
معقول الخاص الذي هو نفس حقيقته فلا نم انه معقول وان اراد به الوجود
المطلق فمسلم لكن لا يلزم منه الا مغايرة الوجود الخاص فان قلت المعقول من الوجود
هو الكون تخصيصه بالاضافة الى المحل فالوجود الخاص الواجب انما يتخصص
بالاضافة الى ماهيته وايضا الوجود الخاص لو كان نفس حقيقته لا يكون معنى
الوجود الكون لان حقيقته ليست هي الكون الخاص ح يكون قول الوجود
على الوجود الخاص قولا بالاشتراك اللفظي فنقول لا نم ان تخصص الوجود بالاضافة
الى المحل وانما يكون كذلك لو لم يكن ذلك الوجود قائما بالذات وهو مم فان حقيقة
الواجب وجود خاص قائم بذاته واما الثاني فلا نم ان نفس حقيقة الواجب ليس

على التفصيل فاجاب بان كل نوع لا يجب ان يكون له اسم فان بين طرفي التضاد انواع لا نهاية لها ولا يمكن ان يوضع لكل منها اسم ٣

هو الكون الخاص فان الشيخ يصرح فيما بعد ان الوجود مقوم للواجب عارض للممكن
قوله ومنها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب تقريره ان حقيقة الواجب لو كان نفس الوجود
وهي علة للممكنات فعلية الممكنات اما ان يكون بمجرد الوجود او الوجود مع القيود
السلبية والثاني بط لان السلب لا يصح ان يكون جزء من العلة فيلزم ان يكون مبدأ
الممكنات مجرد الوجود فيكون سائر الموجودات مساوية للممكنات وهو مح قوله ومنها
انهم اتفقوا تحريره ان الوجود عارض للماهيات الممكنة فيكون في الواجب كذلك لان
مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وصورة القياس ان يق لو كان الوجود
عارضا للماهية الممكنة كان في الواجب كذلك لكن المقدم حق فالتالي مثله قوله لزم
اعتراض على قول الشيخ قال الشيخ لو كانت الماهية علة للوجود بنفسها كانت
متقدمة بالوجود على الوجود لان العلة متقدمة بالوجود على المعلول قال الشارح
نقلا عن الامام لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تاثيرها وح يكون معنى التالي
انها مؤثرة في الوجود وهو لخاصة المقدم بعبارة اخرى واجاب بانا لا نم ان
معنى المتقدم هو التاثير بل هو مغاير له فان المقدم شرط التاثير والشرط مغاير
للمشروط ولئن سلمنا ان المقدم هو التاثير لكن الدليل تام لان الماهية لا تكون
مؤثرة الا اذا كانت في الاعيان فكونها في الاعيان شرط تاثيرها في الوجود
وهو كونها في الاعيان وهو مح مشروطا بكونها في الاعيان وهو مح وهذا فيكون كونها في الاعيان ٣
المنقول عين ما ذكره الامام لان استعمل في قول الشيخ ان العلة متقدمة على
المعلول وقال لان اردتم بتقدم العلة كونها مؤثرة فحاصل قولكم ذلك ان العلة
لا يكون مؤثرة الا بعد وجودها وهذا بعينه اعادة التالي لان معناه ح ان
الماهية لا يكون مؤثرة في الوجود الا باعتبار الوجود وهو محل النزاع لان
عندنا الماهية علة للوجود بنفسها لا بالوجود وان اردتم معنى آخر فيتوقف
فان التصديق بعد التصور وعلى هذا لا يتوجه كلام الشارح لان جواب الاستفسار
لا يكون بالمنع ولو قال نحن نعلم بالضرورة انه يمتنع التاثير لانه مشروط
بالتقدم فلا بد من بيان ذلك الامر المغاير ولو بين كان هذا القول حشوا
لا فائدة فيه ثم الامام لم يقل ان معنى تقدم العلة بالوجود هو التاثير بل

بوجود التقدم الذاتي وح يكون بين المقدم والتالي فرق لان معنى التالي ان المهية
لايكون موثرة في الوجود الا بعد الوجود والمقدم ان المهية موثرة في الوجود
ولاشك انه مغاير للمقدم على ان الامام لم يقل ان التالي هو اعادة المقدم بعبارة
اخرى بل قوله العلة مقدمة بالوجود على المعلول اعادة التالي بعبارة اخرى فاين
هذا من ذالك والحق في الجواب ان المراد بالتقدم الذاتي هو الترتيب العقلي فان
العقل يجزم بان العلة لابد ان يوجد اولا بالذات ثم يصدر عنه شئ وحاصل
سوال الامام منع الملازمة وهو انا لانم ان المهية لو كانت علة للوجود لكانت
متقدمة عليه بالوجود وانما يكون كذلك لو كان تاثيرها في وجودها مشروطا
بالوجود وهو مم بل تاثيرها بنفسها وجوابه ما نبهنا عليه من قبل ان المراد بالمهية
غير الوجود وغير الوجود انما يكون موثرا في الوجود بشرط الوجود والعلم به
ضروري قوله وكما كانت المهية قابلة للوجود اورد الامام على ما ذكره نقضا
تفصيليا وهو منع الملازمة واجماليا وذالك الوجهين لا حدهما الوجه ما ذكر حتى لزم
ان لا يكون المهية علة قابلة للوجود لوجوب تقدم العلة بالوجود واللازم
بط والجواب ان اريد بقوله المهية المكنة قابلة للوجود انها كذالك في العقل
فلانم انها ليست متقدمة بل هي متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان المهية
يتحقق في العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلة للوجود
في الخارج فلانم ذالك وانما يكون قابلة في الخارج لو كان للمهية وجود
وللوجود وجود منفرد كما في اتصاف الجسم بالبياض وهو مم هذا غاية توجيه
الكلام في هذا المقام الثاني المنقض مما ذكره الشيخ ان مهية الشئ يجوز ان
يكون علة لصفتها فان تلك المهية لا يجوز ان يكون متقدمة على تلك الصفة
بالوجود والا لم يكن العلة نفس المهية فقط بل المهية الموجودة لكنه جعل العلة
نفس المهية فان قلت اذا لم يكن العلة المهية مع الوجود وكل ما لا يكون مع الوجود
كان معدوما يلزم ان يكون المهية موثرة في وجودها حال عدمها فنقول
لا يلزم من عدم اعتبار الوجود في العلية العلة باعتبار العدم بل العلة الماهية من حيث
هي هي فقوله ولا يلزم من ذالك كونها معدومة اشارة الى هذا السوال والجواب

واجاب بان المراد من علية الماهية من حيث هي هي ليس ان الوجود لا دخل له
في عليتها بل المراد ان المهية علة في الوجودين العقلي والخارجي ولا يعتبر في عليتها
احد الوجودين على التعيين كالاتصاف بمساوي الزوايا للزوجية فان الزوجية لماهية
تقتضيه سواء في العقل او في الخارج فلا يعتبر في تلك الاقتضاء احدهما اذ انا نعلم
بالضرورة انها ما لم يتحقق في العقل او في الخارج لم يحصل الاقتضاء وهكذا الماهية
يقتضي شيئا تارة بشرط الوجود الخارجي واخرى بشرط الوجود العقلي واخرى
لا بشرط احدهما بل مع كل منهما وهو اقتضاء المهية قوله اشارة ولجب الوجود
المتعين واجب الوجود متعين لانه لو لم يكن متعينا لم يكن موجودا وقد ثبت
بالبرهان انه موجود فقوله ما لم يتعين لم يكن مقدمة لغرض الكرة المقدمات غير مشار الى
ذالك واضح ثم ان تعينه اما لكونه واجب الوجود او لغيره والاول يستلزم المط
لانه اذا كان تعينه لكونه واجب الوجود فانما يوجد واجب الوجود مع ذالك
التعين فيلزم انحصار واجب الوجود فيه والثاني يقتضي ان يكون واجب الوجود
المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود اما ان يكون لازما لتعينه
او عارضا له او معروضا له او ملزوما له والكل محال هذا توجيه الشارح وفيه
نظر لان تعينه لو كان لغيره يكون واجب الوجود محتاجا في تعينه الى الغير
فيلزم ان لا يكون واجب الوجود المتعين معلولا للغير وهذا لا احتياج له الى الدليل
ولو استدل بقوله لانه ان كان لازما لتعينه كان تلك المقدمة مستدركة في البيان
اذ يكفي ان يقال لو لم يكن تعينه لكونه واجب الوجود بل لغيره لكان معنى واجب الوجود
اما لازما لتعينه او عارضا او معروضا او ملزوما والكل باطل تم توجيهنا على الاستدلال
هذا لم
لا بقول الشارح والكلام بعيد عن التقريب اذا التقريب ان يقول لما
كان يلزم ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا للغير وكذالك قول
الشيخ الا
لان كان معنى الواجب لازما كان الوجود لازما للمهية غيره او صفة ويكون ذالك
محالا لا يناسب التقريب وايض قد استعمل تلك المقدمة في ذالك الاستدلال
في ثلثة مواضع اخرى اما اولا وثانيا فحيث بين ان القسم الثالث يقتضي
كون واجب الوجود المتعين معلولا لما جعله متعينا وان طبيعة الوجوب
الواجب لو تخصصت بتلك التعين ولما لزم ان يكون الوجود

الواجب المخصص معلولا لعلة فلك التعيين ثالثها في القسم الرابع حيث قال الشيخ فنفى
كون الواجب معلولا للغير فلو احتاج تلك المقدمة ثمة الى الدليل فكيف صارت في هذه
المواضع بينة بنفسها والصواب انه قال اراد الشيخ ان يستدل على استحالة كون
التعين لغير واجب الوجود بدليلين احدهما انه يستلزم كون واجب الوجود
المتعين معلولا للغير وهو مح والثاني انه لو كان تعينه لغير واجب الوجود لكان
معنى واجب الوجود لازما للتعين او عارضا او معروضا او ملزوما والكل مح فح
يتوجه الكلام لكن لابد من واو العطف في قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما
حتى يكون الدليل آخر ويحتمل انها سقطت من قلم الشيخ او الناسخ ومما يدل
على ان السهو لاكثر واضح اقتصار الشيخ في مواضع من كتاب الشفا على الدليل الاول
من غير التعرض لبيان التلازم والتعاوض بينهما قال في خاتمة الالهيات الواحد هو هو بهما م
واجب الوجود يكون ما هو به هو وهو ذاته ومعناه اما ان يكون مقصورا عليه لذات
ذلك المعنى او لعلة مثلا لو كان الشيء واجب الوجود بهذا الانسان فلا يخ اما
ان يكون هو هذا الانسان لانسانيته او لامر انسان او لا يكون فان كان لانه انسان
هو هذا فالانسانية تقتضي ان يكون هذا فقط وان وجدت لغيره لما اقتضت
الانسانية ان يكون هذا بل انما صار هذا لاجل غير الانسانية فكذلك الحال في حقيقة
واجب الوجود فانها ان كان لاجل نفسها هي هذا المعنى استحال ان يكون ان الحقيقة
لغيره فيكون ان الحقيقة ليست الا هذا استحال وان كان تحقق هذا لهذا المعين لا
عن نفس ذاته بل عن غيره وانما هو هو لانه هذا المعين فيكون وجوده الخاص له مستفادا
من غيره فلا يكون واجب الوجود هذا خلف فاذن حقيقة واجب الوجود لواجب الوجود
الواحد فقط هذا كلام الشيخ بعبارته من غير تغيير وهو مصرح بما ذكرناه
نقول في بيان استحالة الاقسام الاربعة في الدليل الثاني على محاذاة الكتاب اما اذا كان
معنى واجب الوجود لازما للتعين فلانه يلزم ان يكون الوجود معلولا للتعين
وهو اما ماهية الواجب وصفته فيكون وجوده معلولا للماهية او صفته وانه مح
واما اذا كان عارضا فلان العارض لما فارق يحتاج الى علة غير المعروض والى
آخره فهو اولى ان يكون المعلول واما ان كان التعين عارضا لوجود الواجب فلان اشار بقوله
عروض التعين يكون لعلة بالضرورة ولابد ان يكون محل التعين وهو الوجود

مخصصا

مخصصا فمخصصه ان كان بعين ذلك التعين يكون علة ذلك التعين علة
لخصوصيته بالذات الواجب وهو مح وان كان بتعين آخر يسأل الكلام فيه
كما في ذلك التعين ان محله يكون مخصصا واما اذا كان التعين لازما للوجود
الواجب فهو باقي الاقسام فهو مح لان التعين ح يكون معلولا للوجود الواجب
والمقدر خلافه ولنشرح بعد هذا كلام الشارح ليتضح ما فيه من الخلل فقوله
واعلم انا بينا ان اللزوم لا يتحقق الى آخره بيان الشرطية القائلة ان كان ح
الوجود لازما للتعين كان الوجود لازما للماهية غيره او صفته وتوجيهه
على ما قال ان اللزوم لا يتحقق الا اذا كان احدهما علة للآخر او كانا معلولين
لعلة واحدة وههنا لا يجوز ان يكونا معلولين والا لزم ان يكون وجود الواجب
معلولا لغيره ولا ان يكون الوجود الواجب علة للتعين لانه القسم الاول فتعين
ان يكون وجود الواجب معلولا للتعين والتعين اما نفس ماهية الواجب او
صفة من صفاته فيلزم ان يكون وجود الواجب معلولا للماهية او لصفة من صفاته
وقد تقرر في المقدمة الثانية السابقة انه مح لكنه قد يقال انا بينا ان اللزوم
يستدعي ان يكون الملزوم او جزء منه علة او معلولا مساويا للازم او جزء
منه او كانا معلولي علة واحدة وذلك التقرير لا يمكن ان يكون الوجود الواجب
علة التعين مع هو اما معلول له او هما معلولان واياما كان يكون وجود الواجب
معلولا اما على تقدير ان يكونا معلولين فظ واما على تقدير ان يكون الوجود
الواجب معلولا للتعين فلان الوجود معلول والتقدير ان التعين معلول للغير
للتعين م فيكون الوجود الواجب معلولا للغير وانه مح وههنا نظر من وجوه احدها
لا تقريب فيه لانه حاول بيان الملازمة وهي انه يلزم من كون الوجود الواجب
لازما للتعين كون الوجود بسبب ماهية او صفة وهذا لا يبين باستحالة كون
الوجود الواجب معلولا فالاولى في بيان الملازمة ما ذكرناه الوجه الثاني ان
الثابت فيما سبق هو ان التلازم من الطرفين يستدعي علية احدهما للآخر
او كونهما معلولين لعلة ثالثة والمقدر ههنا ليس الا ان الوجود الواجب لازم للتعين

مطلقا لا انه لازم مساو ويمكن ان يقال الدليل المذكور تمة قايم في مطلق اللزوم فانه
لو لم يكن احدهما من الملزوم واللازم علة للاخر ولم يكونا معلولين لعلة لم يكن لشيء
منهما احتياج في الوجود الى الاخر وكان كل منهما يصح انفراده من الاخر فلا
يكون بينهما لزوم اصلا لكن هذا الدليل لو صح دل على انحصار اللازم والملزوم
في علية احدهما للاخر اما على معلوليتهما لثالث او على علية جزء الملزوم اي
اللازم او على مساوات اللازم فلا وليست يتعدى لم ردد بين الملزوم وجزئه
واللازم وجزئه وقيد المعلول بالمساواة ولا دخل لشيء منهما في الاستدلال مع
شرطه في اللزوم احد الامرين من التسعة لان الشرط اما علية احدهما او
معلوليتهما وعلى التقدير الاول احدهما اما الملزوم او جزؤه او اللازم او جزؤه
وعلى التقادير الاربعة اما ان يكون علة او معلولا او الدليل دال على الملزوم
اللازم او على العكس فباقي الاقسام مستدرك الوجه الرابع ان اللزوم وان
ساعدنا على اقتضاء علية لا يقتضي الا علية في الجملة لكن القسم الاول اما يكون
الواجب الوجود علة مستقلة للتعين ولا يلزم من كون الوجود الواجب لانها
التعين او علة له ان يكون علة مستقلة ولا يعود القسم الاول الوجه الخامس ان
المقدر لزوم معنى الواجب الوجود للتعين واللازم منه كون معنى واجب
الوجود معلولا لا لانه التعين لا كون الوجود معلولا له حتى يكون معلولا لمهيته او صفته
وجوابه انه مبني على ان الوجود عين الواجب فليس الكلام الا ان الواجب موجود
وهو عين الوجود وكل موجود متعين بالضرورة فيكون واجب الوجود وجودا
متعينا فاما ان يكون تعينه لذاته فلا واجب الوجود الا هو واما ان يكون تعينه
لغيره فيكون الواجب الوجود محتاجا في تعينه الى غيره وانه ممتنع والنهم اذ قيس التعين الى
الوجود الواجب يتعرض على هذا التقدير بينها الاقسام الاربعة والكلام فان قلت
هذه الاقسام الاربعة كما يتعرض على هذه التقدير يتعرض ايضا على التقدير الاول اعني
ما اذا كان تعينه لذاته فيلزم ان لا يوجد الواجب فنقول اذا كان تعينه لغيره كان
هناك امران الوجود الواجب والتعين لان وجود الواجب ليس لعلة

والتعين

والتعين لعلة فيما غيره ان يتعرض بينهما التلازم والتعارض بخلاف ما اذا كان تعينه لذاته
فلا يلزم ان يكون هناك تعين مغاير لذاته فلا يتعرض ان بينهما التلازم والتعارض
فان قلت لا نسلم ان واجب الوجود لو كان تعينه لذاته انحصر في ذلك المعين وانما يكون
كذلك لو كان واجب الوجود ذاتا واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون عرضا عاما او
طبيعة جنسية فيكون تحته انواع وكل نوع تقتضي لذاته تعينا فيلزم انحصار كل نوع
في تعينه لا انحصار واجب الوجود في تعينه اجيب عنه بان واجب الوجود لما كان
عين الوجود فلو كان له انواع لكان له حقايق مختلفة فيكون الوجود مشتركا اشتراكا
لفظيا وهو باطل وفيه ضعف لان واجب الوجود ليس عين الوجود المطلق بل عين الوجود
الخاص وغاية ما في الباب ان يكون للوجودات الخاصة حقايق مختلفة ولا يلزم
اشتراك مطلق الوجود لفظا والحق في الجواب ما ذكره الشيخ في الشفاء ان واجب
الوجود ليس الا مجرد الوجود ولا اختلاف في مجرد الوجود نعم الوجود المقارن
للماهيات المختلفة يختلف بحسب اختلاف اضافته اليها واما محض الوجود فهو
في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة قوله ثم الكرباسانا استدل الى معنى اخر حمل الكلام
ههنا على دلالتين على استحالة كون التعين عارضا للوجود الواجب لكن الفارابي قوله
فان كان ذلك وما يتعين به واحدا انما اباه لان احد الدليلين لا يترتب على الاخر
واليه قد مر ان الدلالة الاولى ليست بجيدة فالاولى ان يحمل الكلام ههنا على دليل واحد
كما قررناه وتقييده على محاذاة سحرتان يقال لو كان التعين عارضا للوجود الواجب
لكان عرضا لعلة فهو عرض اما ان يكون وجود لعلة او وجود لخارج عنه الى سبيل
الى الاول والا لكان الوجود قبل تعينه وهو ممتنع فتعين ان يكون بخارج فاختصاصه
اما ان يكون بذلك التعين فيكون علة ذلك التعين علة لخصوصية ذلك الوجود
فيكون الواجب المخصص معلولا وانه ممتنع واما ان يكون بتعين اخر سابق فيعود
فيه الكلام وقوله من حيث هو طبيعة لا عامة ولا خاصة اشارة الى قوله فاذا يكون ان ٣
عارضا له من حيث هو طبيعة عرضا ما لا يريد به ما يعتبر فيه عدم العموم بل لا بشرط

قيد العموم حتى اذا عرض له التعين صار مخصوصا به وقوله ولفظ ذلك اشارة الى
ماتعين به اى اشارة الى قول الشيخ ما تعين به وان كان ما تعين به عارضا وبالجملة اشارة
الى التعين العارض وقوله المذكور قبله محمول على صفة ما تعين به والضمير فى قبله راجع الى
قوله فان كان ذلك وفى قوله لخصوصية الوجود الواجب اشارة الى ان ما فى قول
الشيخ لخصوصية التى تجب وجوده الذى يجب وجوده لذاته وهو وجود
الواجب قوله والفاضل الشارح قال الامام فى تقرير ما ذكره الشيخ لو وجد واجبا الوجود
كان كل واحد منهما مخالفا للاخر فى تعينه ومشاركا له فى وجوب وجوده وما به الا
الاشتراك مغاير لما به الاختلاف فكل واحد منهما مركب من الوجوب والتعين وسنذكر
بتفريض الاقسام الاربعة التى فى المقدمة الاولى لاحد منهما ان يكون التعين لازما للوجوب
فاينما حصل الوجوب حصل ذلك التعين فيكون واجب الوجود واحدا لا كثيرا واليه اشار
بقوله واجب الوجود المتعين ان كان تعينه لذلك لانه واجب الوجود فلا واجب
وجود غيره والقسم الثانى ان يكون التعين عارضا للوجوب وكل عارض معلول
لا بد له من علة فيلزم افتقار كل من الواجبين فى تعينه الى علة منفصلة وهذا
امكانهما واليه اشار بقوله وان لم يكن تعينهما لذلك بل لامر اخر فهو معلول
القسم الثالث ان يكون الوجوب لازما للتعين وهو باطل لما تقرر فى المقدمة
الثانية فان وجوب الوجود لو كان لازما لمهية اخرى لكان معلولا لتلك المهية متقدم
تلك المهية بالوجود على الوجود وبالوجوب على الوجوب واليه اشار بقوله وان
كان واجب الوجود لازما للتعين كان الوجود لمهية غيره هو القسم الرابع
ان يكون الوجوب عارضا للتعين فيلزم احتياج كل من الواجبين فى وجوبه الى
سبب منفصل وهو محال واليه اشار بقوله ولو كان عارضا فهو اولى بان يكون
لعلة وعند هذا الكلام تم فساد الاقسام وبقى الدلالة وقوله بعد ذلك
وان كان ما يتعين به عارضا لذلك فهو لعلة فهو زيادة لبيان بطلان
القسم الثانى فان الذى جعلناه علة للتعين فاما ان يكون علة لتعينه لذاته

صارت مهية متشخصة صح يكون ذلك لعلة علة لخصوصية ما الذاته يجب وجوده
وهو محال واما ان يكون علة لتعين اخر بعد التعين السابق وكلامنا فى ذلك التعين
السابق وباقى الاقسام ظ هذا توجيه الامام ونقل الشارح انه قال فى اخر الدلالة
عند هذا تم فساد الاقسام الثلثة الاخيرة وبه صح القسم الاول وهو نقل لا يساعد
توجيهه عليه لانه قرر الاقسام على تقدير الواجبين فلا يكون القسم الاول صحيحا
بل خلفا اللهم الا ان يقال هذا نقل كلامه على تقدير اصلاحه فان فى توجيهه ذلك
نظرا من وجهين احدهما ان تقدير الواجبين لا ينطبق على كلام الشيخ فانه عرض
الكلام لاثبات واجب الوجود الواحد والاخر ان المقدمة الاولى كل واحد
من الواجبين مركب مما به الاشتراك وما به الاختلاف مستدركة لتمام الدلالة
بدونها فينبغى ان يقرر الشارح بان حذف هذه المقدمة وعرض الكلام فى الواجب
الواحد فقال واجب الوجود المتعين اما ان يكون تعينه لازما للوجوب
وجوده او عارضا او وجوبه لازما او عارضا والثلثة الاخيرة باطلة
فصح القسم الاول ثم اشار الى انه مع هذا الاصلاح لا ينطبق على المتن
اما اولا فلان توجيهه انما يتم لو كان فى المتن وان كان واجب الوجود لازما
لتعينه وليس كذلك بل ما فى المتن لانه ان كان واجب الوجود الخ واما ثانيا فلانه
لم يبق هنا قسم يحمل عليه وباقى الاقسام ظ ثم اعترض بان الوجوب والتعين سلبيان
سلبيان فلا يلزم من اشتراكهما فى الوجوب واختلافهما فى التعين وقوع الكثرة
فى ذات كل منهما فان كل بسيطين مشتركان فى سلب ما عداهما عنهما مع عدم الكثرة
ثم سال نفسه قائلا هب ان الوجوب والتعين سلبى لكن لا بد ان يكون بين الوجوب
والتعين ملازمة واما ان يكون الملزوم هو الوجوب او التعين ويعود الالزام واجاب
بان الامر السلبى عدم صرف ونفى محض فكيف يعقل فيه ما ذكرتم وانت خبير بان السوال
الاول انما يرد على المقدمة المستدركة وفى السوال الثانى تغيير للدليل الى الاعتراض
المذكور قال الشارح الوجوب وان كان امرا اعتباريا الا ان الكلام ليس فيه بل فى الوجود الواجب

ليس سلبيا وانما التعين وهو ثبوتي لان الطبيعة اذا تحققت في الخارج فلا يخ اما ان تكون
تحققها لذاتها وهو مح لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف ولا منع عينها
مضافا اليها نفي المتعينات فيكون لها موجودة في الخارج وايضا اذا وجدت الطبيعة في
الخارج فاما ان يكون الموجود مجرد الطبيعة او هي مع امر آخر والاول مح والا لم
يصح عليها التعدد لانها لو تعددت وهي هي يكون موجودة بعينها في محال متعددة
على احوال متضادة والثاني بالضم قوله لان تعينات الاشخاص لا تشارك ان معنى
التعين وهو ما يتميز به الشيء ذهنا وخارجا مشترك بين التعينات اشتراك العارض
بين المعروضات لا اشتراك النوع بين افراده فتعينات الاشخاص من حيث تعلقها
بالمتعينات لا تشترك في شيء ذاتي فان كل تعين بهويته مغاير لتعين اخر فلو انها لو
اشتركت في ذاتي لم يكن تعينات قوله ولو كان التعين بالعرض هذا كلام على جواب الامام
من السؤال الثاني وتقريره ان نوجب ان التعين والوجوب لو ان عدميان لكنهما
ليسا من محضا حتى لا يصح عليهما التعارض والتلازم وفرقا بين العدمي والعدم
والامور العدمية يصح ان يكون فصولا لامور موجودة كالنطق للانسان حيوان
ناطق مليت والمايت عدمي فبالاولى جواز ان يكون عارضا اولا زما لا يقال المراد با
لعدم المحض انه معدوم في الخارج والمعدوم في الخارج لا يصح ان يكون لازما او
عارضا لانا نقول كل منهما يلزم ما سلب القيام او يعرضها سلب بعض احوالها المغاير
ولا شك ان ما ذكره الامام مندفع بهذا القدر لكن الحجة لا يتم على هذا التقرير لان
اتمامها يتوقف على احتياجهما الى العلة واذا كانا عدميين فكيف يحتاجان الى العلة
قوله الواجب يساوي الممكنات هذا النقض اورده الامام على الدليل حب تو
توجيهه وهو انه لو تم الدليل لزم ان لا يكون الواجب موجودا لانه لو وجد الواجب
لكان مشاركا لساير الموجودات في الوجود ومخالفا في التعين وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فيكون ذات الواجب مركبا مما به الاشتراك وما به الامتياز مح
ان كان بينهما ملازمة فان كان الملزوم هو الوجود يكون ذلك التعين لازما للكل

وجود فيلزم انحصار كل وجود في ذلك التعين هف وسقط واما بالعكس فيكون
الوجود لازما ومعلولا ويعود المح وان لم يكن بينهما ملازمة مادت المحالات اجاب
الشارح بانا لا نسلم لزوم التركيب مما به الاشتراك وما به الامتياز فان امتياز الوجود
الواجب عن ساير الموجودات بعدم عروض الماهية الذي لا يستلزم تركيبه الا
في العبارة فانه امر واحد بالذات يعبر عنه بلفظ مركب وهو الوجود الغير العارض
للماهية وكانه منع لزوم التركيب واسنده الى انه انما يلزم ان كان الوجود
ما به الاشتراك وما به الامتياز ذاتيا ثم ان قائلا قال لا بد ان يكون ما به
الامتياز ذاتيا له فانه لو كان عارضا لزم ان يكون الواجب معروضا للعوارض
وهو مح على مذهبكم فاجاب بمنع ذلك وانما يكون كذلك لو لم يكن امرا عدميا
وهو التجرد وهذا الجواب لا يندفع النقض لو ورد هذا المنع على اصل الدليل
ولان الالزام بان ما به الامتياز هو التعين الذي هو ثبوتي لا التجرد ولذا اورده
تنبيها على فساد توجيهه للدليل ثم حقق الجواب بان تعين الوجود الواجب
ليس بمغاير له حتى يصح التلازم والعارض بينهما بل هو نفسه وفي قوله على ان
الوجود ليس طبيعة نوعية اشارة الى انه الجواب المحقق بقوله على ان الجواب
سؤال مقدر بقوله وليس طبيعة نوعية وهو ان نوق تعين الوجود الواجب
زايد على ماهيته لان ماهية الواجب هو الوجود فالحاصل في الخارج من ماهية الواجب اما
مجرد الوجود او هو مع شيء اخر لا سبيل الى الاول والا لزم ان يكون مساويا
للممكنات من غير امتياز بينها فتعين ان يكون معه امر اخر وهو التعين والجواب
ان حقيقة الواجب مجرد الوجود القايم بذاته وليس نفس الوجود المطلق
فان الوجود المطلق ليس طبيعة نوعية بل عارضا للوجود الخاص الواجب
فيكون مغايرا له في المفهوم الا انه صادق عليه وهذا كالبعد فانه قسمين بعد قايم
بذاته وبعد قايم بالغير وهو البعد الجسماني واطلاق البعد عليهما بالتشكيك قال
قلت هب ان الوجود ليس طبيعة نوعية لكن الوجود الواجب طبيعة نوعية

فقرينا مصارع المصانع اما ان يكون الاختلاف لاختلاف الصور بان يكون كما في المفارقات وكما في الجواهر والمجاورات والاكثر بيرح تكون الصور بانها غير مختلفة كالانسانية مثلا وههنا لا يحصل التعدد الا لاختلاف المحل لتلك الصورة وبتعلق تلك الصورة وهي المادة فان كانت المادة غير مختلفة ايضا كمادة كلو واحد القواص فلا يحصل التعدد الا باختلاف الوضع والمكان بان يكون الاشارة الى احدهما غير الاشارة الى الاخر واذا لم يكن الوضع مختلفا ايضا ويكون الصورة وحاملها غير مختلفين وفي مكان واحد فلا يحصل التعدد الا باختلاف الزمان بان الصورة الواحدة في المادة في مكان وزمان بعينها لا يكون متعددة بالضرورة هـ

يختص في واحد فيصح الكلام في تلك الطبيعة الكلية فنقول قد سبق ان الواجب ليس له مهية كلية بل هو الجزئي الحقيقي هو الوجود المحض القايم بذاته **قوله**

فايدة اعلم ان الطبيعة النوعية لا يخلو اما ان يكون تعينها لازما لمهيتها او لا يكون فان كان لازما يكون نوعها منحصرا في شخص وان لم يكن لازما امكن ان يتعدد فتعدد اشخاصها اما ان يكون لذاتها وهو محال لان مقتضى الطبيعة لا يختلف او لعلة مغايرة لها فلا بد من شيء يقبل تاثير العلة وهو المادة سواء كان هيولى كما في الصورة النوعية الجسمية او موضوعا كما في السواد المتعدد او متعلقا كما في النفوس بحسب تعدد الابدان وقوله او بسببها اي عوارض المادة كما في النفوس فان عوارضها الدموية تهيئها لقبول الصورة العلقية ثم عوارضها بعدها للصورة اللحمية الى غير ذلك وههنا نظر وهو انا لا نسلم انه لا بد من وجود قابل لتاثير العلل وانما يكون لو كان التاثير وجوديا وهو ممنوع سلمناه لكن لا نسلم ان القابل هو المادة فان اشخاص العلوم يتعدد بحسب تعدد الذوات القابلة وهي ليست مادية بل مجردات وصحح لفضلاء حملة هذا الكتاب ان المراد بالمادة ههنا القابل لتاثير العلل سواء كان مجردا او غيره وعلى هذا يجوز ان يتعدد المفارقات اشخاص وتوافقها مادية مع قطعهم بانها انواع منحصرة في اشخاص وبانها مجردة عن المادة

قوله واذا حصل هذه الفايدة مما ذكره بالعرض لعل قائلا يقول هذه الفايدة لا تعلق لها بما قبلها وهو برهان التوحيد وبما بعدها وهو نتيجة البرهان فلم ذكرها وهي اجنبية ههنا اجاب الشارح انه قد ذكر في هذا الفصل المتقدم ان تعين الواجب ان كان لذاته انحصر الواجب في شخص واحد والا لو كان الواجب في تعينه معلولا للغير فقد تبين من هذا ان الطبيعة النوعية ان كان التعين لازما لها ينحصر نوعها في شخصها وان كان بغير لازم كان معلولا لعلل غير الذات فلا بد لها من قابل التاثير فلما كانت هذه الفايدة معلومة مما تقدم من البرهان نبه عليها ههنا تنبيها على انها فايدة جليلة وان حصلت بالعرض وقال الامام انما اورد هذه الفايدة لانها حجة خاصة فان الواجب يجوز ان يكون

٤٢٧

نوعا لاشخاص فان اشخاص النوع انما يتعدد اذا كان النوع ماديا والواجب يستحيل ان يكون ماديا واما الحجة المقدمة فعامة في انه يستحيل ان يكون جنسا للانواع او نوعا لاشخاص فانها بينت انه لو وجد من الواجب شخصان سواء كان من نوع او من جنس لاشتركا في الوجوب وامتازا في التعين فتعرض منها الاقسام الاربعة المحالة ولما قوله ان الحجة المذكورة هي ان التعين اذا كان عارضا الى اخره فهو نقل غير مطابق على ان هذا القسم غير كاف في الاحتجاج وهو ظاهر **قوله** واما الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فلا يحتاج في ان يتكثر الى قابل اخر اعلم انه قد تكرر في هذا الكتاب ان تكثرها واختلافها لذاتها وليس كذلك فان الصور لما كانت علة لوجود المادة كان عوارضها الموقوفة على وجودها بحسب الصورة قطعا على ما اشرنا اليه في مبحث اثبات الهيولى فالحق في الجواب ان تكثر المادة بحسب تكثر الصورة وتكثر الصورة ليس بتكثر المادة بل المادة نفسها فلا دور فان قلت نحن نعلم بالضرورة انه لولا تغاير المحلين لم يتغاير الحالان كما انه لو لم يتغاير الحالان لم يتغاير المحلان فالدور لازم فنقول هذا لا يستلزم توقف كل من المتغايرين على الاخر بل التلازم بينهما كما في المتضايفين **قوله** وافاد بقوله بحسب تعين ذاته ان التعين ليس زايدا لان معناه ان الواجب بالشخص فلا يكون تعينه زايدا اذ التعين ما يزيد على الذات اذا تكثرت وقيل نظر لجواز ان يزيد التعين ولا يكون الذات مقولة على كثرة كما اذا كانت علة التعين او لم يكن لكن يختص في شخص لما لا ان المبدأ كاف في فيضانه كما في العقول والواحد القابل كما في الافلاك قبل الذات اذا لم يكن مقولة على كثرة كما اذا كانت علة للتعين لم يشاركها غيرها في المهية فمهيتها مخالفة بالحقيقة لساير المهيات فيكون مهية معينة ممتازة بنفسها لا يحتاج الى شيء غيرها يعينها فهو ذاتها المخالفة بالحقيقة لساير المهيات كما ان التعين انما موجودة في الخارج ولا يتعين الا بذاتها وهذا الكلام انما يتم لو كان التعين بسبب قطع المشاركة وهو ممنوع **قوله** ثم لوجب بها وكان الواحد وكل واحد منها قبل واجب الوجود مقوما له وفيه نظر لان المراد بالقبلية اما الزمانية فلا تتم الملازمة فان من الجايز ان يلتئم الواجب

عن امور لم يتقدم عليه بالزمان واما الذاتية فيكون كل واحد من الاجزاء متقدما
عليه فلا يكون الواحد في قوله وكان الواحد في قوله وكان الواحد منها فائدة
والشارح حملها على التقدم الزماني حيث قال والتركيب قد يكون عن اجزاء يتقدم المركب
اي لا شك ان اجزاء المركب يتقدم عليه بالذات واما بعدم الزماني فيمكن ان
ان يتقدم كل واحد من الاجزاء على المركب كما في المركب من العناصر او بعضها كما في
السرير فان قيل يستحيل ان يتقدم كل واحد من الاجزاء بالزمان على المركب ضرورة
ان الجزء الاخير معه بالزمان وايضا المثال غير مستقيم فان المركب من العناصر
لا بد ان يكون له صورة نوعية او مزاج وهما معه بالزمان لحيلولته فوضع المركب
من العناصر فيه تركيب شيء مع شيء فزال السؤال الا انه يمنع الملازمة باق
والحق في الجواب ان المراد القبلية الذاتية واما ترديد الشيخ فلا ختلاف فهم
في الجزء الاخير مع المركب بالذات او قبله بالذات ولما لم يكن هنا موضع تحقيقه
تردد فيه قوله والانقسام قد يكون بحسب الكمية قسم الانقسام الى ثمانية اقسام
وفي بيان الحصر وجوه فان الانقسام اما الى اجزاء عقلية وهو الانقسام
بحسب الماهية كانقسام النوع الى الجنس والفصل او خارجية ولا يخلو اما ان
يكون متشابهة وهو الانقسام بحسب الكمية او غير متشابهة وهو الانقسام
في المعنى كما في الجسم الى الهيولى والصورة او نقول الانقسام اما بحسب العقل او
بحسب الخارج ولا يخلو اما ان يكون بالقوة وهو الانقسام في الكم او بالفعل وهو
الانقسام بحسب الحقيقة المعنى اي بحسب الحقيقة الى حقايق مختلفة فان حقيقة
الجسم منقسم الى الهيولى وهي معنى والصورة وهي معنى فان قلت يرد على
الوجه الاول ان الانقسام الكمي ليس الى الاجزاء لانه اذا طرأ الانقسام
انعدم الكم وحصل كميات اخرى ليست اجزاء للكم الاول وعلى الوجه الثاني
الانقسام في الكم المنفصل فانه انقسام بالفعل وليس بالمعنى بل بحسب الكم
فنقول اقسام الكم وان لم يكن اجزاء له بالحقيقة الا انه يطلق عليها الاجزاء

قسامها حتى يقال انها اجزاء تحصل بعد حصوله فالمراد بالاجزاء التي هي مورد القسمة
ما يقال لها اجزاء سواء كان بالحقيقة او لا وعلى هذا يحمل قوله كما المتصل الى
اجزائه المتشابهة ولا نم ان انقسام الكم المنفصل ليس في المعنى فان انقسامه
ليس الى الكميات بل الى الوحدات وهي معان والاوضح في القسمة ان يقال الانقسام اما
الى امور عقلية كالمركب من الجنس والفصل او الى امور خارجية فاما ان يكون متشابهة
كما في الكم المتصل والمنفصل فان العشرة لا يتركب من الستة والاربعة بل من الوحدات
وهي متشابهة او غير متشابهة وهو الانقسام بحسب المعنى قوله وكل واحد من
التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المتركب والمنقسم انما يحصل هو جزء
له ههنا انظار احدها ان هذا انما يتم لو كان منقسما بالفعل اما اذا كان منقسما
بالقوة في الكم فلا يكون واجبا بالجزء لان الجزء ليس موجودا معه وقوله فان الجزء
ليس بالكل منتقض بالاجزاء العقلية فان الجنس والفصل هو النوع في الخارج و
كذلك لا نم ان الواجب لو كان ملتئما من اجزاء كانت متقدمة عليه وانما يكون
كذلك لو لم يكن الاجزاء عقلية فان الاجزاء العقلية متحدة الوجود ذاتا نعم
لو كان الوجود المطلق عارضا للوجودات الخاصة ومن الضرورة المغايرة بين
معنى العارض ومعنى الوجود مع الشيء وكذا قوله ولا في الكم الى اجزاء متشابهة
فانه لا يلزم من امتناع تركب الواجب الوجود كونه لا ينقسم في الكم اذ لا تركيب فيه
دفع هذه الاسئلة بان المدعى ليس الا نفي التركيب من الاجزاء الخارجية ونفي
الانقسام في المعنى والكم على ما صرح به الشيخ في قوله فواجب الوجود لا
ينقسم في المعنى ولا في الكم واما نفي الانقسام بحسب الماهية الى الجنس والفصل
فيجيء في فصل آخر والمراد بالكم المنفصل المنقسم بالفعل فيكون واجبا بالجزء
ويلزم من نفي التركيب عدم الانقسام في الكم ولو اريد به الكم المتصل فلا وجه له
لو انقسم فيه يلزم ان يكون مركبا من الهيولى والصورة واما قوله او كان واجب
الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود الى قوله كان الواحد من اجزائه يعني الماهية

فهو اعادة اشارة الى فايدة الترديد فى قوله ولكان الواحد منها او كل واحد منها وهو ايضا غير مستقيم اذ على تقدير كون كل من المهية والوجود يكون كل واحد منهما متقدما عليه لا المهية فقط وقال الامام فى بيان ذلك ان من المركبات ما يتقدم عليه كل واحد من اجزائه وهو ظ ومنها ما يتقدم عليه بعض اجزائه دون البعض كالجسم فانه مركب من الهيولى والصورة والصورة متقدمة على الجسم والهيولى مع الجسم لانها اذا حصلت بالفعل فهى الجسم قال الش الهيولى فى الكاينات الفاسدات متقدمة بالزمان فان هيولى الماء اذا صارت هواء تكون متقدمة على الهواء قطعا بالزمان فضلا عن الذات وهذا ليس بشئ فان التمثيل لا يجب ان يكون بجميع الافراد فلعل المراد بالهيولى هيولى الافلاك ثم يرد عليه انه ان اراد التقدم الزمانى فالصورة لا يتقدم على الجسم بالزمان او التقدم الذاتى فالهيولى ايض متقدمة على الجسم لا معه واما ان نحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة اولى فقد قال فيه بعض الاساتذة انه انما لم يقل على ما هو الصورة حتى يشمل الصورة وغيرها كالسرير وفيه نظر لان التقدم بالذات لازم وقال بعضهم المراد انه لا يذكر فى المثال الهيولى ولا الصورة لانهما متقدمتان على الجسم بل يذكر فى المثال ما هو كالصورة فان الهيئة الاجتماعية للسرير مع السرير وليس صورة بل كالصورة وفيه نظر ايضا لان الهيئة السريرية ان لم يكن جزء من السرير فقد خرجت عن التمثيل وان كانت جزء كانت متقدمة عليه بالذات قوله ان قيل لعل المهية اعتراض على البرهان المذكور وتقريره ان يق هب ان المهية المركبة ممكنة لكن لا نم ان هذا الامكان ينافى وجوبها وانما يكون كذلك ان لم يكن اجزاؤها واجبة لا بد له من بيان وفيه نظر لان الامكان بالذات ينافى الوجوب بالذات قطعا ويمكن ان يق فى توجيهه لا نم ان المهية المركبة لاحتياجها الى اجزائها ممكنة وانما يكون كذلك لو لم يكن اجزاؤها واجبة فانها اذا كانت اجزاؤها

واجبة وكان وجودها لا يتوقف الا على اجزائها فهى بالنظر الى ذاتها يستحق الوجود فهى واجبة الوجود والحاصل انه لا نم ان كل محتاج الى الغير ممكن وانما يكون كذلك لو كان ذلك الغير شيئا خارجيا اما اذا كان من اجزائه فلا اجاب بان اجزاءه ان كانت ممكنة يلزم الخلف الاتفاق وان كان كل منها واجبا يلزم تعدد الواجب وبعضها فهو الواجب والباقى معلول واعلم ان هذا التوجيه وان كان منشاء الاثر لا ينطبق على كلام الامام حيث قال وان كانت ممكنة لا مقال الى اجزائها فهو اعتراف بالامكان فكيف يمنعه قوله كل ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قيل فالوجود غير مقوم له فى مهيته قال الامام لا فرق بين قولنا الوجود غير داخل فى ذاته وبين قولنا غير مقوم لمهيته وح لم يبق بين الموضوع والمحمول فرق ويصير المعنى كل ما لا يكون الوجود جزء من ذاته لم يكن الوجود جزء من ذاته فقال الش المراد بقوله ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته ما لا يكون الوجود ذاتيا له اعم من ان يكون نفس المهية او جزء منها واليه اشار بقوله على ما اعتبر قبل اى فى المنطق ومعنى قوله غير مقوم لمهيته انه لا يتوقف عليه مهيته بل يكون عارضا له فحاصل القضية ان ما لا يكون الوجود ذاتيا له يكون الوجود عارضا له يكون وجوده عن غيره وح ينعكس بعكس النقيض الى كل ما لا يكون وجوده عن غيره يكون الوجود ذاتيا له فتضم الى قولنا واجب الوجود لا يكون وجوده عن غيره لينتج ان واجب الوجود يكون الوجود ذاتيا له فاما ان يكون الوجود جزء له او نفس مهيته لا سبيل الى الاول لما تقدم من نفى التركيب فتعين ان الوجود نفس مهيته وهو قولهم واجب الوجود هو الوجود البحت واما قوله لا الوجود المشترك الذى لا يوجد الا فى العقل فهو جواب لما يق دل كلام الشيخ على ان الوجود داخل فى مفهوم ذات الواجب وهو مناف لما ذهبتم اليه من انه خارج عن مهيته لانه لها وجوابه ان

ما لا يكون الوجود ذاتيا له يكون الوجود عارضا له وكل ما يكون الوجود عارضا له يكون وجوده عن غيره ينتج ان كل ما لا يكون الوجود ذاتيا له

الخارج اللازم من الوجودات الخاصة مطلق الوجود المشترك واما الداخل فهو
الوجود الخاص فلا منافات ولو لم يطلق الشيخ في هذه المواضع الا لفظ الوجود
مطلقا وهو لا يدل على خصوصية اصلا فدل على ان الاشتراك في معنى الوجود هو الكون
والتحقق فالوجود الخاص اما ان يشتمل على معنى الكون والثبوت او لا فان لم يشتمل
فليس بوجود قطعا اذ لا معنى للوجود الخاص للشيء الا كونه وتحققه وان اشتمل
على معنى الكون كان الوجود المطلق ذاتيا له وايضا لو كان الوجود المطلق عارضا
للوجودات الخاصة ومن المعلوم المغايرة بين معنى العارض ومعنى المعروض
فيكون الوجود المطلق اطلاق الوجود على العارض والمعروض بالاشتراك اللفظي
فان قلت لو كان الوجود المطلق ذاتيا للوجود الخاص فهو اما ان يكون جزء الواجب
الواجب او نفسه واياما كان يلزم ان يكون له ماهية وانه مخالف لما سبق من قوله
الوجود ليس بكلي وان كان مطلقا فتامل في هذا المقام فانه لا يعرفه الا
الراسخون في العلم قوله كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يريد ان يبين ان واجب
الوجود ليس بجسم ولا جسماني اما انه ليس بجسماني فلان واجب الوجود بذاته
لا يجب بغيره وكل جسماني يجب بغيره واما انه ليس بجسم فلوجهين احدهما ان واجب
الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم وكل جسم منقسم في المعنى وفي الكم والثاني ان واجب
الوجود ليس له مشاكل من نوعه وكل جسم فله مشاكل من نوعه هذا هو البيان الواضح
والشيخ رتب المقدمات وزاد فيها ما لم يحتج للمتن وتقريره ان واجب الوجود ليس
بممكن وكل جسم وجسماني فهو ممكن معلول اما ان كل جسماني فهو ممكن فلانه يجب بالغير
لا بذاته قال الامام قوله كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به يقتضي ان يكون الاعراض
واجبة بالجسم الذي هو محلها وهذا خلف لان الاعراض وان كانت محتاجة الى الجسم لكنها
لا يجب به السابق الاسباب ولو كانت واجبة به لاستحال تغير الاعراض مع بقاء الاجسام اجاب
الشارح بان ما يتعلق وجوده بالجسم اما ان يتعلق به فقط فيجب به قطعا او به وبغيره فاذا
وجب به وبغيره يصدق انه يجب به فلا استدراك واما ان كل جسم فهو ممكن فلوجهين

الاول ان كل جسم منقسم في الكم والمعنى وواجب الوجود غير منقسم فيهما فلا شيء
من الجسم بواجب الوجود بل ممكن الوجود وممكن ان يقال وكل منقسم في الكم والمعنى
مركب وكل مركب ممكن فكل جسم ممكن الثاني ان كل جسم يوجد جسما آخر من نوعه باعتبار
ماهيته ان كان له نوع متعدد الاشخاص وباعتبار الجسمية ان لم يكن له النوع
لما سبق ان الجسمية طبيعة نوعية ومحصله ان كل جسم يوجد شيء آخر من
نوعه وكل ما يوجد شيء آخر من نوعه فهو معلول لما ثبت ان الطبيعة المتعددة
في الخارج يكون معلولة لان تعددها لا يكون لذاتها بل لغيرها فكل جسم معلول
وقوله معنى لفظ الا ايضا لمعنى النفي معناه ان الاستثناء مفرغ على قوله من غير نوعه
وفيه معنى النفي فيكون تقرير الكلام ان كل جسم يجد جسما آخر من نوعه او مما
ليس من نوعه الا باعتبار جسميته فانه من نوعه بهذا الاعتبار ولما استنتج
الشيخ من المقدمات التي ذكرها ان كل جسم محسوس وكل متعلق به معلول علم ان
كبرى القياس الاول هذه القضية فلهذا زيد في المقدمات والا كان ما ذكره
كافيا قوله يريد نفي التركيب بحسب الماهية نقول الدليل ان الواجب ماهيته الوجود وكل
شيء سواه ليس ماهيته الوجود فان كل شيء سواه ممكن الوجود فهو يقتضي امكان
الوجود فلو كان ماهيته الوجود اقتضى وجوب الوجود لان ثبوت الوجود لنفسه
ضروري فلا يشارك شيئا من الاشياء في الماهية قطعا والسؤال يمكن تحريره
بوجهين احدهما ان الواجب يشارك سائر الماهيات في الوجود فكيف لا يشارك شيئا
من الاشياء والجواب ان المط ان الواجب لا يشارك شيئا من الماهيات في الماهية
والوجود ليس ماهية من ماهيات الممكنات ولا جزءا لها فمشاركة الواجب للماهيات
في الوجود لا يوجب مشاركته اياها في الماهية الثاني ان الواجب لما كان هو الوجود
يشارك الوجودات الخاصة الممكنة في الوجود والجواب ان الوجود الخاص الممكن
ليس ماهية ولا جزء ماهية بل عارض له فيكون قائما بالغير والوجود الواجب
قايم بالذات ولا مشاركة بين القايم بالذات والقايم بالغير في الماهية ويمكن

[illegible]

الوجوه الجواهات مشاركة الوجود الواجب للوجودات الخاصة ليست مشاركة
في الماهية ولاجزؤها لان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة واعلم ان كلام
الشيخ يحتمل ان يوجه بكلا الوجهين والجوابين واما الشارح فقرر السؤال بالوجه
الثاني ولابد في جوابه من مقدمة اخرى وهي ان الوجود لما كان طاريا على الاشياء
يكون قايما بالغير فلا يشارك القايم بالذات او يحمل الجواب على الوجه الاخر
لكن يجب ان يحمل قوله الاشيا التي لها ماهية لايدخل الوجود في مفهومها
على الوجودات الخاصة وهو خلاف الظاهر والاظهر ان ذكرها حاجة ولو عنى
المكن م بالوجود في قوله شارك الوجود الممكن في الوجود الوجود الممكن كان تحريرا
للسؤال على الوجه الاول وح لاحاجة الى زيادة تلك المقدمة في جوابه كما
قرره وعلى لفظ الشيخ استدراك لان معنى قوله لايدخل الوجود في
مفهومها ليس الا ان الوجود ليس نفس ماهيتها ولاجزء منها فيرجع كلامه
الى ان الوجود ليس ماهية شيء ولاجزء ماهية شيء لايكون الوجود
نفس ماهية ولاجزء ماهية وظاهر هذيان لكن المراد ان الوجود ليس
نفس ماهية شيء من الماهيات المكنة بل هو طار عليها وح يتضح الكلام قوله
فاذن واجب الوجود لايشارك شيئا من الاشيا في معناه الذي هو له ليس نتيجة
لما ذكر لان المذكور ان الواجب لايشارك شيئا في ماهيته ومعناه ان
ماهية الواجب ليست عين ماهية شيء آخر ولاجزء لها لان ماهية الواجب
الوجود والوجود ليس ماهية شيء آخر ولاجزءا منها واما ان الواجب ليس
له ذاتي يشارك فيه شيئا آخر فلم يتبين الا ان لو حقيقة الواجب الوجود
والوجود لايشارك شيئا آخر في ذاتي اذ الوجود لاجزء له ولاجنس
ولا فصل لكن لو ثبت هذا لكان كلاما آخر ثم لو سلم فانما يتم ذلك لو كان
وجود الفصل والخاصة لقطع المشاركة وهو ممنوع لجواز ان يكون لمطابقة
الماهية العقلية الموجود الخارجي فان الصورة العقلية لا يطابقه ما لم

المهيا المهيا صورة الفصل والاولى ان يقال لو تركب الواجب من الجنس والفصل لم
ان يكون له ماهية كلية وهو مح قوله واكتفى عن اضافة الفاضل الشارح محلة بما من
وجه الامام الكلام هاهنا بان حقيقة الله تعالى لاتساوي حقيقة شيء آخر لان
حقيقة ما سواه مقتضية للامكان وحقيقته تعالى منافية للامكان واختلاف
اللوازم يستدعي اختلاف الملزومات وحرر السؤال ان مذهبك ان الوجود
الواجب يساوي الوجود الممكن في كونه وجودا ثم ليس مع ذلك الوجود شيء آخر
بل ذاته محض الوجود فيكون جميع وجودات الممكنات مساوية في تمام الحقيقة
لذاته تعالى والجواب ان وجود الممكنات ليس نفس ماهيتها ولاجزء منها بل عارض
لها واستضعفه بان عروض الوجودات للماهيات لاينافي مشاركة الواجب
اياها في ماهية الوجود وايضا كما خالف حقيقة الله تعالى ماهيات الممكنات في اللوازم
كذلك يخالف وجوداتها في اللوازم لان حقيقته تعالى يقتضي الوجوب والقيام
بالذات ووجودات الممكنات يقتضي الامكان والقيام بالغير فان صح الاستدلال
باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات وجب ان يكون حقيقة الله تعالى
مخالفة لوجودات الممكنات بالماهية وهو خلاف ما ذهب اليه وكذا قوله ثم
انه تعالى منفصل بذاته لان ذاته تعالى لما كان مساوية لساير الوجودات في طبيعة
الوجود وامتياز الاشيا المتساوية في تمام الماهية بعضها عن بعض لابد
ان يكون بامر من خارج وجب ان يكون انفصال ذاته عن ساير الوجودات بامر
زايد وقرر الشارح هذا في الهيات الشفا بقوله الوجود لابشرط مشترك بين
الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب في حقيقته وهذا يقتضي
اما ان يكون امتيازه تعالى عن غيره بهذا القيد السلبي قال الشارح اما الاعتراض
المبنية على مساوات الوجودين فهي منحلة بما مر واما ما نقله من الشفا فقيد
العدم ليس جزءا زايدا في الخارج بل في الاعتبار فقط والكلام انما هو بحسب الخارج
وايضا وجودات الممكنات ليست متحققة في الخارج وانفصال الوجود الخارجي عن المعدومات

[illegible]

لايحتاج الى شيء غيره فانه قوله هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل مع
انه ذكر في الحكمة المشرقية ان الحد لا يقع باللوازم فعدم التركيب العقلي لا يستلزم
عدم التحديد لجواز ان يحد باللوازم اجاب بان المراد ليس مطلق الحد بل الحد المقتضي
للتركيب اي الحد المركب من الجنس والفصل او من الفصول فلما نفي التركيب بحسب الماهية
نفي الحد المقتضي له ثم لو كان المراد مطلق التعريف الحدي فنقول الحد اما بالذاتيات
او باللوازم وكل منهما منتف اما الاول فلما تبين واما الثاني فلانه ليس له لازم لانه
منفصل الحقيقة عما عداه فان الحكماء لا يثبتون له لوازم مقارنة اذ صفاته عندهم
عين ذاته بل لوازمه متباينة فلا يمكن تعريفه باللوازم اما المقارنة فلعدمها واما المباينة
فلامتناع التعريف بالمباينات قوله وربما ظن يجري السؤال بان الجوهر جنس وحقيقته
انه الموجود لا في موضوع وهو صادق على الواجب تعالى بانه ليس يعني انه الموجود
بالفعل اما اولا فلانه لو كان المراد ذلك فكل من عرف ان زيدا جوهر عرف انه موجود
بالفعل وليس كذلك واما ثانيا فلان الموجود بالفعل يكون معلولا والذي لا يكون معلولا
بل بعض الجواهر ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا المعنى غير
صادق على الواجب اذ ليس له ماهية يعرض لها الوجود وانما حقيقته عين الموجود
ولئن سلمنا ان المراد الموجود بالفعل وانه صادق على الواجب لكن لا نسلم انه جنس
فان الموجود بالفعل ليس جنسا للموجودات فلا يصير جنسا باضافة امر سلبي
واليه اشار بقوله واعلم اه قوله وذلك لان اولى البراهين باعطاء اليقين هو
الاستدلال بالعلة على المعلول فان قيل الاستدلال بالوجود على الواجب ليس استدلالا
بالعلة على المعلول حتى يلزم ان يكون الواجب معلولا قلنا الاستدلال بالعلة على المعلول
هو الاستدلال من واجب الوجود على معلولاته وانما في الطريقة المختارة نثبت واجب
الوجود اولا ثم نستدل على ساير الموجودات واما القوم فيثبتون ساير الموجودات
ويستدلون بها على وجود الواجب وبعبارة اخرى نحن نثبت الحق ونستدل على الخلق واما
هم فيثبتون الخلق ويستدلون به على الحق فطريقتنا اشرف واوثق والله اعلم

يكون الجوهر جنسا لكونه ... كالجنس ... والفصل وجوابه انه لازم انه صادق ... الواجب م

قوله النمط الخامس في الصنع والابداع الايجاد
اما ان يكون مسبوقا بالعدم اولا والاول هو الصنع والثاني هو الابداع
قوله قد سبق الى الاوهام العامية ذهب المتكلمون الى تعلق المفعول بالفاعل
من جهة الحدوث اي خروجه من العدم الى الوجود او الاحداث وهو اخراجه
من العدم الى الوجود وهو المعنى المشترك بين المعاني الفعل والصنع والا
يجاد فان قلت قوله المعنى المشترك هو حصول وجود المفعول بعد عدمه
عن الفاعل تفسير الاحداث بالحدوث وقوله احداث بالحدوث وقوله الفاعل
اياه تفسير الحدوث بالاحداث فنقول حصول الوجود عن الفاعل يلازم
تحصيل الفاعل اياه فيصح التعبير عن كل واحد منهما بالاخر والغرض التنبيه على صحة
استعمال كل من العبارتين في هذا المقام وانما قال المعنى المشترك بين معاني الفعل
والصنع والايجاد ولم يقل لمعانيها وان كان ظاهر كلام الشيخ ذلك لان هذه
الالفاظ ليست مترادفة بل مختلفة الدلالة في اللغة كما ستجيء فالمعنى المشترك
بين معانيها هو الاحداث فان قلت هذا ينافي ما سبق من اشتراك الايجاد
بين الصنع والابداع فنقول كانه جعل الايجاد مشتركا بين معنيين مختلفين
عموما وخصوصا ثم ان قوما منهم قالوا ان الفاعل اذا اوجد المفعول واخرجه
من العدم فقد زال احتياجه اليه حتى لو جاز العدم على الباري لما ضر وجود
العالم واكثرهم وجوه العالم على ان الاحتياج لا يزول بعد الايجاد فان المفعول
يحتاج الى الاعراض بوجودها الفاعل فيه فهو وان لم يحتج في اصل الوجود الى الفاعل
الا انه يحتاج اليه في البقاء ولهذا قال وقد يقولون والجواب عن شبههم اما
عن شبهة البناء فهو ان البناء فاعل للبناء يحدث ميولا قسرية في الاحجار والا
لات ويحركها باعتبار تلك الميول الى مواضع معينة فيحصل لها اوضاع واشكال
على الترتيب الذي يضع بعضها فوق بعض وتلك الاوضاع والهيئات هي البناء فا
البنا بسبب لحركات الالات والحركات معدات لحصول البناء فهو سبب
لمعدات البناء لا فاعل له واما عن الشبهة الثانية فهو انا لانسلم لو لزم تحصيل
الحاصل وانما يلزم لو كان التاثير هو تحصيل الوجود واخراجه من العدم

اعلى

وليس كذلك بل المناسب هو استدعاء المؤثر له وتعلقه به بحيث لو انعدم المؤثر انعدم
ويستحيل بدونه وجود الموثر ومثل بالترتيب العقلي من المنير والشمسي بالصورة الحاصلة وجوده
في المرآة ما دام ذو الصورة على المحاذاة وعن الشبهة لنا الثانية انا لا نسلم انه لو كان محتاجا
بعد حدوثه لكان محتاجا اليه في وجوده مطلقا حتى يلزم التسلسل بل يكون محتاجا اليه
من حيث الوجود الواجب لغيره حتى يندفع التسلسل بالانتهاء الى واجب الوجود بالذات
قوله يجب ان يحلل لما كان مذهب الحكماء ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة انه موجود
ليس بواجب بالذات اخذ الشيخ في تحقيق هذا المذهب بابطال ما سبق اليه وهام الجمهور
فقال اذا كان شيء معلوما ثم وجد بسبب فذلك الموجود بالغير بعد العدم تسميه مفعولا
سواء كان هذا معناه او نقص حتى يكون المفعول اخص او زيد حتى يكون اعم
فالمراد بالمساواة ليس التلازم بين معنيين في الصدق اذ ليس ههنا الا معنى واحد بل المساوم
في اطلاق الاسم حتى ان كل شيء يطلق عليه اسم المفعول يطلق عليه اسم المحدث وبالعكس
وانما سماه مفعولا تسهيلا فانه اذا اراد ان يعبر عن الموجود بالغير بعد ما لم يكن عبر عنه
بهذا اللفظ ليسهل الاختصار اذ قد سماه بالمفعول وكان المتكلمين يريدون في معناه
ويقولون المفعول هو الصادر بشعور واختيار وحدوث انه ربما يتوهم ان ما ذكره
المتكلمون انسب بالعرف من اصطلاحهم فلهذا استدرك ان العرفيات اصطلاح او وفق
وايضا لما كان المفعول في زعم قوم اعم من معنى المحدث وفي زعم المتكلمين اخص منه
واصطلاحهم ايضا اخص فربما ظن انه جرى على ما ذهب اليه المتكلمون فلهذا بين
فساد مذهبهم وذلك حتى لا يقع هذا الغلط قوله والمحدث بالمباشرة مقابلة المحدث
بالآلة من جهة المحدث اما ان يكون حدوثه عن الفاعل لا بتوسط شيء وهو المحدث بالمباشرة
واما ان يكون حدوثه بتوسط شيء وتلك الواسطة اما ان يكون من الفاعل ايضا او
لا فان كان ايضا من الفاعل فهو المحدث بالتولد كالجسم يحدث الحركة بواسطة
الاعتماد الذي هو منه ايضا وان لم يكن من الفاعل فهو المحدث بالآلة ويكون المحدث
بالمباشرة مقابلة المحدث بالآلة من جهة اخرى وهي اشتماله على وسط ليس من الفاعل
ومقابلة المحدث بالتولد من جهة اخرى وهي اشتماله على وسط هو من الفاعل ايضا
ما الاختيار والطبع متقابلان من وجه فان الاختيار لا بد فيه من الشعور والطبع

لا يجب فيه ذلك قوله واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول والانسب
ان يقال يستعمل المفعول على انه مساو للمحدث لما استعمل الفعل على انه
مساو للاحداث فان الشيخ لم يستعمل المحدث ولا المحدث بل المفعول
والفاعل ليس هذا البحث حاصله بلغة وفي اللغة قيل كلام الامام
ان الشيخ بحث في ان الفعل موضوع لمعنى اعم من ان يكون بالاختيار
او بالطبع او بالآلة الى غير ذلك وليس هذا البحث لغوي ليس من شانه
الحكيم وليس في جواب الشارح ما يدفعه فقلنا جواب الشارح ان هذا
لا يتعلق باللغة بل الشيخ اصطلح عن ذلك فانه قال فانا نقول انه
مفعول ولهذا جمع بين الالفاظ الثلثة مع اختلاف دلالتها في اللغة
فان الصنع والايجاد يدلان في اللغة على شعور واختيار بخلاف
الفعل ووضع الفعل بازاء المشترك بينهما لانه ادل عليه ولما المتكلمون
فيزعمون ان الفاعل في اللغة لا يطلق الا على الفاعل بارادة فورد الشيخ
عليهم باستشهاد العرف قوله لما ذكر انه اصطلح ههنا حقق البحث
في مقامين اح ان المتعلق بالفاعل اي شيء هو والثاني جهة التعلق
اما في المقام الاول فهو انه اذا وجد شيء بعد عدم سمي فعلا اولم سم
فلا مضى في ذلك الغرض فههنا ثلثة اشياء الوجود والعدم وكون
الوجود بعد العدم فالمتعلق بالفاعل ليس هو العدم لانه نفي صرف
لا يحتاج الى فاعل ولا كونه وجودا بعد عدم لانه وصف بعرض هذا
الوجود لذاته فتعين ان يكون متعلق الوجود اما من جهة الحدوث
او من جهة الامكان الامام البحث ههنا اما عن المحتاج
الى الفاعل من المفعول اي شيء هو عدمه السابق او وجوده الحاصل
او كونه مسبوقا بالعدم واما عن سبب احتياجه الى الفاعل هو
العدم السابق او الوجود الخاص او كونه مسبوقا بالعدم وكلام الشيخ
في هذا الفصل مجمل يحتمل ان يكون لكل واحد من الامرين اما
البحث عن المحتاج الى الفاعل فهو ما ذكر واما البحث عن علة

الاحتياج فهو ان العدم السابق لا يجوز ان يكون علة له ولا الحدوث اعنى
كون الوجود بعد العدم لانه كيفية مفتقرة الى الوجود الخ فيقال له اما ان كلام
الشيخ مجمل فغير مستقيم بل صرح فى الامر الاول واما ان الحادث لا يجوز ان يكون
الاحتياج فهو فايدة افادها غير متعلقة بما فى الكتاب قوله فكلامه واشاره هذا البحث
فى المقام الثانى وهو ان الوجود المتعلق بالفاعل من اى جهة متعلق على تعلق على
من جهة انه ليس واجبا بالذات او من جهة انه مسبوق بالعدم فنقول غير الواجب
بالذات اعم من المسبوق بالعدم لان غير الواجب اذا نظرنا الى مفهومه اما
ان يكون دايما او غير دايم والمسبوق نظرا واما الغير الواجب بالذات فلا
وجوده اذا لم يكن من ذاته يكون من غيره قطعا والمحمول على امرين بينهما عموم
وخصوص يكون الاعم بالذات والاخص بالواسطة فيكون تعلق الوجود
بالفاعل من جهة انه ليس بواجب بالذات وقوله اذا ثبت هذا ثبت ان تعلق
بالغير يكون للمسبوق بالفرد انما تفريع المقصود فانه لما استدل على التعلق
للوجود بالغير ثم اكد بان التعلق ليس لكونه مسبوقا بالعدم رتب عليه ان
التعلق بالفاعل ثابت دايما ابطالا لما ظنه الجمهور والنظر ههنا من وجهين ان
المراد بقوله غير الواجب بالذات اعم من المسبوق بالعدم اما بالعموم
بحسب الخارج او بحسب المفهوم فان كان المراد العموم بحسب الخارج فلا نم
ان غير الواجب اعم بل كل ما هو غير الواجب محدث وكيف يكون كذلك
وقد صرح الشيخ بالعموم بحسب المفهوم وان كان المراد العموم نظرا الى المفهوم
فلا نم ان الواجب بالغير اعم مطلقا من المسبوق بالعدم فان مفهوم المسبوق
بالعدم لا يقتضى ان يكون واجبا بالغير كما فرض الشيخ انه لو كان المسبوق
بالعدم واجبا لذاته لم يتعلق بالغير فيكون مفهوم المسبوق بالعدم اعم من
الواجب الواجب بالغير وكيف لا يكون كذلك ومفهوم المسبوق بالعدم
شئ غلبه السبق بالعدم وذلك الشئ ممكن ان يكون واجبا لذاته غاية ما
فى الباب ان الدليل من خارج دل على ان كل مسبوق بالعدم فهو واجب
بالغير لكن هذا لا ينتهى بحسب المفهوم فيكون بينهما عموم من وجه

لا مطلقا

مطلقا وليس مسلما لكن لا نم ان المحمول على امرين بينهما عموم فى المفهوم يكون للاعم
اولا وللاخص ثانيا وانما يكون كذلك لو كان العموم لا عم ذاتيا للاخص فان الكاتب
والانسان يحمل عليهما الناطق والكاتب اعم بالمفهوم من الانسان مع ان الناطق
ليس للكاتب اولا وبالذات والواجب بالغير ليس بذاتى المسبوق بالعدم ومن اد
عى ذلك فعليه البيان وقوله فاذن لو كان لحوق للاخص بذاته لكان لاحقا لغير
ليس بدايم لانا لا نم انه لو لحق الاخص بالذات لم يلحق غير الاخص بالذات غاية ما فى الباب
انه يلحقهما بحسب الذات لكنه ليس بممتنع لجواز اشتراك الامور المختلفة فى اللوازم قوله
ولنعترض الفاضل الشارح قال الامام تكلم الشيخ فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه الحاجة
اما انه تكلم فيما لا حاجة اليه فلانه اطنب فى الفصل الثالث فى ان المتعلق بالفاعل وجود
الشئ ولا حاجة اليه اذ لا خلاف لاحد فى ذلك واما انه لم يتكلم فى المحتاج اليه فلان
محل النزاع ههنا امران احدهما ان علة الحاجة هى الحدوث او الامكان والثانى ان الدايم يصح
ان يكون مفتقرا الى المؤثر ام لا فان الحكما ذهبوا الى ان العالم ازلى وانه مع ذلك لا ينافى
افتقاره الى البارى تع والجمهور قالوا لو كان ازليا لاستغنى عن الفاعل لاستحالة احتياج
الازلى الى الفاعل واذا اختلفوا فى الازلى فالدايم الذى هو ازلى وابدى اولى بالخلاف
ثم انه لم يذكر فى هذا الفصل ما يثبت الامرين بل صادر على المط لان قوله مفهوم كونه
غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون على احد القسمين احدهما واجب الوجود
بغيره دايما والثانى واجب الوجود بغيره وقتا ما ليس معناه الا ان الدايم يمكن
ان يكون واجبا بغيره متعلقا به وهو اول المسئلة وايضا قوله ولو فرض ان المسبوق
بالعدم واجبا لذاته لم يفتقر الى الغير وهو ايضا محل النزاع لان الذين يزعمون
ان علة الحاجة الحدوث ذهبوا الى انه متى تحقق الحدوث وجب الحاجة الى المؤثر
سواء كان الامكان او لا واذا لم يتحقق الحدوث لا يقع الحاجة وان حصل
الامكان وان ادعى ان احتياج الممكن الى المؤثر ضرورى سواء كان دايما او لم
لكن فما هذا الاطناب بل جميع ما ذكره من اول النمط الى اخر هذا الفصل يكون
حشوا وان كان تلك قضية برهانية فما ذكره فى البيان ليس الا اعادة الدعوى
واقول ما حكى الشيخ مذهب الجمهور ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة

الحدوث حتى اذا خرج من العدم الى الوجود لم يبق له تعلق به حاول ان يبين خطاهم
ولا شك لانه لو قال المفعول ليس بواجب لذاته في شيء من الاوقات وجوده فلو
يكون وجوده من ذاته في شيء من الاوقات فيكون وجوده من الغير في جميع اوقات
وجوده فيكون متعلقا بالفاعل دائما كفى في بيان خطاهم لكنه سلك طريقا اخر ليس
تعيين الطريق بل ثم على ان فيه فائدة تبين تحقيق علية الامكان وابطال علية الحدوث
فوضع المفعول بازاء الحدث وان اعتبر اصحابه اعم منه لان نظر الجمهور مقصود
عليه انه لم يسو امرا الممكنات شيئا غير الحدوث ذهب عنه ان المتعلق بالفاعل اي
شيء هو ثم ان تعقله به على اي جهة الحكمة تبين في المقام الاول ان المتعلق البيان بالغير
فان سواء كان مسبوقا عليه او لا ثم بين ان سبب وجود المفعول والعق وان كان
موافقين معه في ذلك الحال لا اتفاقا ليس بحجة في الحكمة على الحكيم البيان بالبرهان
سواء كان مسبوقا عليه او لا ثم بين ان سبب التعلق الوجوب بالغير لا الحدوث
حتى يعلم ان المفعول متعلق بالفاعل في جميع اوقات وجوده وليس مطلوب الشيخ في
هذا الفصل الا هذا واما الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر فهو وان كان لازما
من هذا البحث لانه لما كان سبب التعلق هو الامكان فالدائم اذا كان ممكنا يكون
مفتقرا الى الفاعل الا انه ليس مط الشيخ هنا على ان الامام حقق ان لا اختلاف في هذه
المسئلة فليس في بيانه مصادرة على المط واما انه من زعم ان علة الحاجة الحدوث
زعم ان الحدوث متى تحقق تحقق الحاجة وان لم يتحقق الامكان وليس شيء لانه
وان زعم كذلك الا انه زعم فاسد فان الواجب لذاته يمتنع ان يحتاج الى الغير
والا لم يكن واجبا لذاته قطعا وفاقا للشارح اما قوله لا اختلاف في ان المتعلق بالفاعل
الوجود فليس كذلك لان هنا الخلاف وليس كذلك فالحكما ذهبوا الى ان المتعلق
بالفاعل وجوده سواء كان حادثا او لا والجمهور قالوا المتعلق بالفاعل حدوثه
لا وجوده فالشيخ حقق في الفصل المتقدم ان المتعلق بالفاعل وجوده ولما لم
يكن المتعلق بالفاعل هو الوجود كيف ما كانت حتى لا وجود الواجب يكون
متعلقا بالفاعل حقق في التكملة ان المتعلق هو الوجود من جهة الوجوب
بالغير لا من جهة الحدوث حتى لا نعلم ان احتياج المفعول الى الفاعل في

سائر اوقات وجوده وليس مخصوصا بوقت الحدوث ومحصل نقول لا معنى الحدوث
الا كون الوجود المسبوق بالعدم وقد سبق ان هذا الوصف ذاتي لهذا الوجود
فالقول بانه متعلق بالفاعل غير معقول الذي ذهب اليه عامة الخلق المراد بالحدوث خروجه
من العدم الى الوجود وهو المتعلق بالفاعل عندهم لان الفاعل هو المخرج من العدم
الى الوجود لانا نقول ليس معنى الخروج من العدم الانتقال والحركة فان حركة
المعدوم محال لا معنى له الا ان يكون موجودا بعد عدمه فالمتعلق بالفاعل هو كونه
موجودا واما كونه بعد العدم فلا تعلق له بالفاعل اصلا نعم من مذهبهم ههنا ان
هذا الوجود لا يتعلق بالفاعل الا وقت حدوثه وخروجه من العدم وهو مراد الشيخ فيما
حكاه عنهم في صدر النمط ان المتعلق هو الحدوث فسبب التعلق عندهم اي شيء هو
الحدوث او غيره فليس هذا الكلام الا تشويشا وقوله سواء كان المتعلق حادثا او غير
حادث يناقض ما قدمه من الاصطلاح على ان المفعول هو الحادث قال واما قوله محل
النزاع ان علة الحادث الامكان او الحدوث ولم يتكلم فيه فانما لم يتكلم فيه ان هذا البحث
ليس بمفيد اذ غرضه من هذا الفصل ليس الا بيان احتياج المعلول في سائر اوقات
وجوده الى المؤثر لبطلان الاوهام العامية ولو فرضنا ان علة الحادث الحدوث
والاحتياج في جميع الاوقات حاصل لم يضره اصلا كما نبه عليه في آخر الفصل
وان فرضنا ان علة الحاجة الامكان ويكون الممكن غير موجود ولا متعلق بالفاعل
لم ينفعه ونقول قد ذكرنا اولا ان هذا الفصل لبيان ان سبب تعلق المفعول بالفاعل
الامكان او الحدوث ولا معنى لسبب التعلق الا علة الحاجة فيكون الشيخ باحثا عن
علة الحاجة سببا فلو لم يكن مفيدا لما كان اشتغاله به عبثا قال واما قوله لم تبين
ان الدائم مفتقر الى الغير فليس بشيء لانه تبين ان الواجب بالغير لا ينافي الدائم
وان علة التعلق هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا بالغير يكون متعلقا بالغير
اقول الامام لم يقل ان الشيخ لم يبين هذا المط وانما قال الذي ذكره ليس بيانا
نافعا بل مصادرة على المط وما ذكره الشارح لا يصلح جوابا عن المصادرة على المط
واما انه بين ان علة التعلق هو الوجود بالغير فهو مناف لما سبق منه ان
البحث عن علة الحاجة ليس بمفيد والتحقيق ان الخلاف ههنا لفظي فال

الامام لاخلاف فی ان الدایم نعل یصح ان یفتقر الی المؤثر ام لا فان المتکلمین اتفقوا علی
ان العالم بتقدیر کون العالم ازلیا یصح ان یکون مستندا الی علة موجبة لکنهم نفوا العلة
الموجبة والمعلول الازلی لا بهذا الدلیل الا بان الازلی یستحیل ان یکون مفتقرا الی المؤثر بل
بالدلیل الدال علی قدرة المؤثر والفلاسفة اتفقوا علی ان الازلی یستحیل ان
یکون فعلا لفاعل مختار فالفریقان اتفقا علی ان الازلی یمکن ان یکون مستندا
الی الموجب ویمتنع ان یکون مستندا الی القادر فمن یقول الدایم هل یصح ان یکون
مفتقرا الی المؤثر یقال له اما الی المؤثر الموجب فیصح بالاتفاق واما الی المؤثر
المختار فلا یصح بالاتفاق فلا خلاف اصلا فی هذه المسئلة نعم اختلفوا فی ان
العالم علی تقدیر کونه ازلیا هل یسمی فعلا وهل یسمی علته فاعلا وهذا خلاف
لغوی محض فالحق ان الخلاف فی هذه المسئلة والخلاف فی علة الحاجة متلازمان
لانه لو کانت علة الحاجة الحدوث استحال ان یحتاج الازلی الی المؤثر لانتفاء
العلة ولو کان لعلة الامکان وجب افتقاره الی المؤثر لوجود العلة و
کذلک لو امتنع احتیاج الازلی کان علة الحاجة الحدوث فانه لو کان علته
الامکان لزم احتیاج الازلی ولو امکن احتیاج الازلی کانت علة الحاجة الامکان
فانه لو کانت علته الحدوث امتنع احتیاجه فلما تلازم الخلاف فان لو لم یکن فی
تلک المسئلة اختلاف لم یکن فی هذه المسئلة ایضا اختلاف ولکن الخلاف فی ان
علة الحاجة الی المؤثر الامکان او الحدوث مما لا یمکن ان یدفع لغایة اشتهاره
واما کلام الشارح فحاصله ان الامام نقل فی دفع الخلاف عن الفریقین قضیة
کلیة فعلا غیر مطابق ان المتکلمین جوزوا استناد الازلی الی علة موجبة
وانما نفوا ازلیة العالم بالدلالة علی قدرة المؤثر فیه فهذا نقل عنهم بانهم بنوا
مسئلة الحدوث علی مسئلة الاختیار ولیس کذلک فی سایر کتبهم بل الامر بالعکس
وثانیها انهم نفوا القول بالعلة والمعلول وهو اتهام کما ذکر وثالثها ان الحکماء
یحیلون استناد الازلی الی القادر ولیس کذلک لذهابهم الی انه تعالی قادر مختار
مع ان العالم ازلی ولا منافاة لان القدرة کون الذات بحیث ان شاء فعل و
ان شاء لم یفعل ترک والشرطیة لا یستدعی وقوع المقدم او عدم وقوعه

بل مقدم شرطیة الفعل واقع دایما ومقدم شرطیة الترکیب غیر واقع بل یبحثون
تارة عن الفاعل انه فعل ازلی مستند الی الفاعل تام الفاعلیة وهذا بحث طبیعی لانه
بحث عن العالم المشتمل علی الاجسام والجسمانیات المادیة واخری یبحثون عن
المبدا الاول انه فاعل تام فی الفاعلیة معلولة ازلی فهو بحث عن الموجود بان شانه
الازلیة فیکون من الابحاث الالهیة وفی بحث الطبیعی نظر یرید بیانه لان
کل حادث مسبوق بموجود غیر قار الذات والدلیل علیه ان وجود الحادث بعد
ان لم یکن فیکون له قبلیة ومعنا ان البعدیة بالقیاس الی قبلیة وذلک القبل لا یجامع
البعد لان الحادث لیس بموجود فیما قبل وهو موجود فیما بعد فاجتماع القبل والبعد
یوجب اجتماع الوجود والعدم وانه محال فالقبل لیس نفس العدم لان العدم بعد
کالعدم قبل ولیس القبل بعد ولا ذات الفاعل لانه یکون بعد معا فهو امر آخر
غیر قار الذات لانه اذا فرض حرکة منطبق نهایتها علی بدایة حدوث الحادث یکون
بین ابتداء الحرکة وبین حدوث الحادث قبلیات وبعدیات متصرمة متجددة فکل جزء
یفرض من تلک الحرکة فهو قبل الحادث فیکون باجزاء الحرکة قبلیات بعضها متصرم
وبعضها متجددة فیکون ذلک القبل متصلا غیر قار وهو الزمان والاعتراض
من وجوه الاول ان قوله القبل لیس نفس العدم ما الذی یراد به العدم الذی یعقبه
الحادث او مطلق العدم فان اراد المقید فلم انه بعد الحادث وان اراد المطلق
فغایته ما فی الباب ان القبل لا یکون مطلق العدم لکن لا یلزم منه ان لا یکون
العدم المقید اعنی الذی یتعقبه الحادث الثانی النقض بالزمان فانه یمکن
ان یقال القبل لا یجوز ان یکون هو الزمان لانه یکون بعد فان الزمان
الذی هو قبل مغایر للزمان الذی هو بعد فنقول کذلک العدم الذی
هو قبل الحادث مغایر للعدم الذی هو بعده لان هذا العدم طار وذلک
زایل وفرق بین الطاری والزایل الثالث ان الحادث اذا کان بعد ان لم یکن
عدمه قبل وجوده بالضرورة وخالینا نقرر ان القبل لیس هو عدم الحادث

الرابع سلمنا ان القبل امر مغاير لكن لا نم انه غير قار قوله لانه اذا فرض حركة ينطبق
على اول الحادث قلنا معارض بانه اذا فرض قبل الحادث شيء ثابت لا يتجدد ولا
تتقدم فلا يكون في القبل تجدد وتصرم فلا يكون غير قار الذات ولئن سلمنا انه
غير قار لكن لم لا يجوز ان يكون القبل هو الحركة المتجددة المتصرمة والجواب
عن هذه الاعتراضات ان التزيد في القبل بالذات فانه لا بد مستند الى معروض
القبلية اي عرضت القبلية الذات فذاك وان عرضت القبلية بواسطة شيء آخر
فذلك الشيء الآخر هو القبل بالذات واليه اشار بقوله وليست القبلية الذات
نفس العدم فان معروض القبلية اذا كان قبلا بذاته فكانه نفس القبلية اذا
تمهد هذا فنقول وجود الحادث بعد ان لم يكن بعدية القياس الى قبلية فلا بد من معروض
القبلية بالذات ولا شك ان معروض القبلية بالذات يستحيل ان يكون معروض البعدية
القبلية لا يكون نفس العدم لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد
الفاعل واللازم يرد هما وبعد فتعين ان يكون معروض القبلية بالذات امرا مغايرا لهما
وعروض القبلية للعدم لا ينافي ان يكون معروض القبلية بالذات مغايرا له والجواب ان يكون
عروض القبلية للعدم بواسطة ذلك المعروض حتى انا اسند للفاعل وجود ذلك
المعروض بعروض القبلية للعدم واذا ثبت ان معروض القبلية امر مغاير فهو غير قار
بل متجدد متصرم لان ذلك القبل ممتد الى الازل وكل جزء يفرض منه يكون سابقا على
جزء آخر فان القبلية التي من سنتين يكون قبل القبلية التي من سنة فهناك قبليات وبعديات
متصرمة متجددة ولكن ربما يمنع ذلك في بادي النظر فالشارح فرض الحركة بطريق التمثيل
حتى تبين ذلك والحكم يكفي في الاستدلال الا الشارح تمم ذلك القبل يحتمل التقدير
والزيادة والنقصان لان قبل زيد الى نوح مثلا اطول من قبلية منه الى موسى فيكون
مقدارا والحاصل ان لمعروض القبلية بالذات خواص احديها انه يمكن ان يكون
له اجزاء فان قبل زيد الى نوح يمكن ان يقسم ويقول قبل زيد الى عمرو ثم الى بكر ثم الى خالد
ثم الى نوح وهذا يظهر غاية الظهور في الحركة التي فرضها الشارح فان قبل الحادث الى

ابتدا

ابتداء الحركة ينقسم الى قبله الى ربع الحركة ثم الى نصفها ثم الى ثلثها باجمعها الثانية ان تلك الاجزاء
لا يجتمع معا بل كل جزء يفرض فهو قبل بالقياس الى آخر وبعد بالقياس الى آخر الثالثة انه يقبل التفاوت
والقبل بالذات كم لاحتماله التفاوت ومتصل لقبوله الانقسام الى الاجزاء غير قار الذات لعدم اجتماع
اجزائها في الوجود فهو الزمان فلا يتوهم انه الحركة لان الحركة ليست بكم في ذاتها لعدم قبولها
التفاوت في نفسها الا بل حركة طويلة بل حركة في زمان اطول او في مسافة اطول فهذا الامتداد
المكان غير قار الذات لا يكون الا حيث يكون تغيرا لا يقع دفعة بل تدريجا وهو الحركة فيكون
الزمان مقدار الحركة لا من كل وجه بل من حيث عدم الاستقرار بقي ان يقال كان هذا الامتداد
لا يجمع اجزاءه في الوجود لم يكن موجودا ضرورة انه لو كان موجودا لاجتمع اجزاؤه في الوجود
فلا يكون الزمان موجودا فنقول هذا الامتداد وان لم يوجد في الخارج الا انه بحيث لو فرض
وجوده في الخارج وفرض فيه اجزاء لا يجتمع تلك الاجزاء معا وكان بعضها متقدما على البعض
ولا يكون الامتداد في العقل كذلك الا اذا كان في الخارج شيء غير قار الذات يحصل في العقل
بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد فان الزمان كالحركة امر مستمر في الخارج
لا جزء له لكن اذا حصل ذلك الامر المستمر الغير المستقر في الخارج يحصل امتداد في الذهن اذا فرض
انقسامه يكون اجزاء لا يجتمع معا وكان فيه التجدد والتصرم وهذا الامتداد وهو الذي ينطبق
على الحركة والمسافة ولا شك في ان ابتداء القبل امتداد الا ان يحكم على اجزاء ذلك الامتداد بان
يتقدم على الآخر لو كانت موجودة في الخارج فيدل ذلك على ان في الخارج شيئا غير مستقر يكون
ذلك الامتداد الحاصل في العقل منه هذا هو التحقيق في هذا المقام لا يعرفه الا من له تحقيق
التأمل وهو معنى قولهم الموجود من الحركة في الخارج هو الحصول في الاوسط وانه يفعل بسيلانه
في الحركة بمعنى القطع وكذلك الموجود من الزمان شيء غير منقسم يفعل بسيلانه الزمان كالآن
النقطة يفعل بسيلانها الخط وعند هذا ظهر لك فساد ما توهم ان قولهم هناك شيء متجدد ومتصرم
في الخارج ولا شك ان المتجدد المتصرم هو اجزاء الزمان فيكون الزمان مشتملا بالفعل على الاجزاء
بعضها موجود وبعضها معدوم وذلك ينافي اتصاله في ذاته وان اراد انه متجدد ومتصرم في العقل
فهو بطل ما اولا فلانه لا يدل على وجود الزمان في الخارج وما ثانيا فلان المتصرم هو القبل
والمتجدد هو البعد والقبلية والبعدية اضافتان لا بد ان يكون معروضاهما معا في العقل لو كان
التجدد والتصرم في العقل الا ان نقول للعقل ان يحكم بانه يتجدد ويتصرم لو كان موجودا في الخارج ولم

بتوارد الفعل فيه ولا يكون ذلك الا بوجود امر غير قار للذات وهو الزمان وكذلك ما يقال الزمان اما مقدار الحركة بمعنى القطع او مقدار الحركة بمعنى التوسط والاول ليس بموجود في الخارج والثاني لا يتجدد ولا يتصرم فالجواب ان المراد بالزمان هنا مقدار الحركة بمعنى القطع وانه يدل على وجود الزمان في الخارج كما حققناه واعلم ان الدليل المذكور استدل لكن احدهما ان المتقدمين القائلين بان القبلية ليست نفس العدم ولا ذات الفاعل الا دخل لها في اثبات ان معروض القبلية امر غير قار الذات وذلك ظاهر ممكن ان يقال انا اردنا الدفع توهم ان القبل هو العدم او ذات الفاعل انها قبل الحادث فقط انهما اثر كون تصحيح الدليل بوجهين الاول ان وجود الحادث بعد ان لم يكن بعدية بالقياس قبليه وليست القبلية كقبلية الواحد على الاثنين لان قبلية لا يجتمع مع البعدية القبلية التي لا يجتمع مع البعدية لا يكون الا زمانية فيكون قبل كل حادث زمان الثاني ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له قبل وذلك القبل امر غير قار بتجدد ويتصرم وهو الزمان فلما كان في الاستدلال عدم اجتماع القبلية والبعدية او تجدد القبل وتصرمه فالجمع بينهما في الاستدلال يلزم استدلال احدهما الا بالاخرى وقد علم من هذا انه لولا ايراد المتقدمين لما احتيج الى اثبات القبل بالذات لكفى في اثبات وجود القبل في الجملة   واعلم ان الزمان ظاهر الانية اراد بيان انه لم يتم هذا الا البعض بالتنبيه بالفصل الاني الا اشارة فقال ان الزمان الانية واما انه خفي الماهية فظاهر واما انه ظاهر الانية فلان سائر الناس يحكمون بوجوده حتى يقسموه الى الساعات والايام والاسابيع والشهور والسنين فلا يقال ان الزمان الا ... ظاهر الانية لان وجود الزمان قبل كل حادث ليس بظاهر بل هو المطلوب الفصل فلا ظاهر الانية ليس بظاهر من الفصل فيه ... بطلان الانية لان التعبير عن الفصل الاشارة فلعل كون الحادث مسبوقا بزمان ظاهر ايضا فان الحادث ما كان ثم كان او يصح ... الا ان هنالك زمانا   واعلم انه انما جعل هنا مقدمتين ليستعملهما في دفع شبهة الامام المقدمة الاولى ان الاستدلال على وجود الزمان بوجود القبلية البعدية الخارجيتين اي الذاتيين فان القبلية والبعدية يلحقان الزمان لذاته وغيره بسببه فان الشيء يكون قبل شيء آخر لوقوعه في زمان قبل زمان الآخر واما الزمان فهو قبل آخر لذاته المتصرمة المتجددة فلا يعاد السائل او قال المتصرم اما ان يكون نفس المتجدد وهو صحيح او غيره فيختلف اجزاء الزمان فلا يكون متصلا فلعل في الجواب ان المتصرم والمتجدد بعد ... اجزاء الزمان واختلاف اجزاء الزمان في نفسه وقوله ولا يصح تعريف الزمان بهما فيه بين التصديق بانية الزمان وتصوره بماهيته فان القبلية والبعدية لما كانتا من خواص الزمان كان من الظاهر صحة تعريف الزمان بهما فلا ينبغي ان ... ما له بالذات القبلية والبعدية لان تصور القبلية والبعدية الذاتيتين موقوف على

كان فيه ثم زمانا آخر كان فيه فالحاصل ... كان يشعر بالزمان على ما سيصرح الامام في اعتراضه بعد ثم لا امكان الا لو كان معدوما وكان الله تعالى موجودا ثم ان ذلك ليس نفس العدم ولا ذات الفاعل والا لا احتياج في القبلية اليه هذا حاصل الدلالة المذكورة وهو في غاية الجلاء ... بعضه

كما امكن الاستدلال بهما على وجوده لكن مع الاستدلال بهما ولا يصح التعريف بهما

[illegible]

معهما الا زمانية فيعود الدور فيها ليس كما لا يصح تعريف الزمان بالقبلية البعدية الذاتيتين لا يصح الاستدلال على وجودها بهما لان التصديق بهما موقوف على التصديق بوجود الزمان فيكون اثبات الزمان موقوفا على نفسه وهو مصادرة على المطلوب كما بان الزمان لما كان ظاهرا ولا ... لم يتوقف التنبيه عليه الى ذلك فان الغرض من التنبيه ليس الا ايضاح ما فيه خفاء بسط عبارات او الكشف عن حيثيات هي مناط الحكم فاخذ المطلوب فيه لا ... في ذلك اما علم ان الشيخ عرف الزمان في الفصل الآتي بالقبلية والبعدية التي لا يجتمعان معا وهنا سؤال وهو انه يمتنع ان لا وجود في القبلية والبعدية في الخارج بل هما امران اعتباريان ولا شك ان الامر الاعتباري لا يستدعي وجود معروضه في الخارج فهذا الكلام ينافي قوله آخر في الخارج اجيب بوجهين احدهما انه يثبت ان معروض القبلية يتجدد ويتصرم ولا شك ان المعدوم لا يتجدد ولا يتصرم فيكون موجودا في الخارج فالغرض بان الكلام في ولا تم ثبوت القبلية البعدية على وجود معروضهما والدال فيما ذكر هو التجدد والتصرم ويمكن ان يجاب عنه بان المتصرم هو القبل والمتجدد البعد والقبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان لا بد ان يتصرم احدهما يتجدد الاخرى فيدلان على وجود المعروض في الخارج وثانيهما ان ثبت ان القبل لا يجتمع مع البعد فعدم اجتماعهما اما ان يكون ... في العقل حتى عرض لاحدهما القبلية وللاخر البعدية او في الخارج ولا بد من وجود المعروض في الخارج وهذا منقوض بالعدم والوجود فانهما لا يجتمعان لا في الذهن ولا في الخارج ولا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج فان السلب لا يستدعي وجود الموضوع في الخارج واعلم ان القبلية والبعدية لا يجتمعان الا لاجزاء الزمان حتى يكون جزء منه موصوفا بالقبلية والاخر بالبعدية فمعروضهما اجزاء الزمان وهي غير موجودة في الخارج لان الزمان متصل واحد ولا انه لو وجدت لتتالت الآنات فح لا يلزم من ثبوت القبلية وجود معروضهما في الخارج بل عدمه فكيف يستدل بهما على وجود الزمان الذاعرف هذا عرف اندفاع الجوابين واما ما يقال ان معروض القبلية البعدية على ما صرح به اجزاء الزمان وهي معدومة في الخارج فكيف يدلان على وجود معروضهما او نقول معروض القبلية مغاير لمعروض البعدية لانهما لا يجتمعان فلو كانا موجودين في الخارج لزم انقسام الزمان اجزاء بالفعل وانه مح والحاصل ان القبلية والبعدية لانهما اعتباريتان

فاشار الشيخ بهذا البحث الى حل الحلال في ذلك المقدم الثاني ان القبلية والبعدية الزمانيتين انما في الخارج القبل لا يكون قبل الا القياس بعد ... وكل ... بموجودين في الخارج ... يتوقف على وجود ... الزمان معا ... القبلية والبعدية ... في الخارج العقل ... كالذاتين القبلية والبعدية الحادثتين على ... بالذات موجود معه ٣٣

[illegible]

الموجود في الخارج فالمطلق المعروض على سبب العروض مجازا والى هذا المعنى اشار في [illegible]
المعرب بالمادة حيث قال الامكان من حيث انه امر متعلق بامر خارجي يستدعي لا محالة موضوعا
موجودا في الخارج كما مضى في المقدمة بعينه اما نفس القبلية والبعدية فهو من الموجودات الحاصل والجواب
ان القبلية امر اعتباري لا وجود لها في الخارج لكن لها اعتباران احدها من حيث عروضها للجزء
الزمان بحسب الذات ومع لا يكون في زمان اخر والثاني من حيث ذاتها فهي تحصل في الذهن ووجودها
في الذهن يكون في زمان فيكون القبلية اعتبارية بمنزلة الاعتبار والقبليات لا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار
وفيه لا يتسلسل لطيفة وهي ان المشهور ان التسلسل في الامور الاعتبارية [illegible]
ان معنى ذلك ليس ان الامور الاعتبارية متسلسلة هو ليس بمحال بل المراد ان ذهاب السلسلة في الامور الاعتبارية
موقوف على اعتبار الذهن والذهن لا يقوى على اعتبار امور غير متناهية فلو انقطع انقطعت السلسلة ويندفع ايضا
ما قيل ان العدم لو اتصف بالقبلية لزم انهم قالوا تقدم كل حادث عدم وجوده فيتصف العدم بالقبلية فلو كانت
وجودية لزم اتصاف المعدوم بالموجود وانه محال والجواب ان القبلية امر اعتباري فيجوز ثبوتها للعدم المطلق
والعدم السابق للحادث فلو قيل هذا منافي بما ذكرتم ان معروض القبلية ليس هو العدم بل معروض القبلية ذات معروض
القبلية بالذات كما بيناه وانما لم يذكر الاجوبة التي ذكرها الشارح في هذه المسئلة لانها لا تجدي نفعا اصلا فان
كلام الامام ليس الا ان القبلية والبعدية ليستا من الموجودات الخارجية فلا يجب ان يكون الموصوف
امرا موجودا في الخارج ولا يلزم ان يكون قبل كل حادث امر موجود في الخارج موصوف بالقبلية والشارح في
تلك الاجوبة ما دل على انهما امر اعتباري وكونهما امرا اعتباريا لا ينافي عدمهما في الخارج بل يستلزمه وانهما
انهما وان كانت معدومين في الخارج الا انهما متعلقة بامر خارجي فيدل على وجوده كما مر ان
ثم انه استدل بالمعارضة هذا نقض اجمالي وتقريره ان الدليل الذي ذكرتموه ليس بصحيح بجميع مقدماته
والا لزم ان يكون للزمان زمان آخر وذلك لان بعض اجزاء الزمان قبل البعض الآخر وليست هذه القبلية
كقبلية الواحد على الاثنين فان اجزاء الزمان لا توجد معا فان لم يحصل هذا النوع من القبلية الا في زمان
كان لكل جزء من الزمان زمان اما متساوية او مختلفة في الماهية فان كانت متساوية في الماهية استحال ان يكون
بعضها متقدما بالذات وبعضها متأخرا بالذات اذ الاشياء المتساوية في الماهية يجب ان يكون
متساوية في اللوازم وان كانت مختلفة في الماهية لزم ان لا يكون الزمان متصلا واحدا
بل مشتملا على اجزاء بالفعل ويكون مركبا من آنات لان كل جزء من الزمان موجود بالفعل
لو قبل القسمة يكون اجزاؤه المفروضة بعضها متقدما وبعضها متأخرا لان عروض الذات
يقتضي لذاتها ان يكون بعض اجزائها قبل البعض فان شئت القبلية والبعدية الخاصتان بزمن زمان آخر قلت
واما الحركات فليست لان الجزء المتقدم تعقل حصوله متأخرا وبالعكس فلا جرم لم يكن كونها قبلا وبعدا لنفس ذاتها
فلا بد ان يكون لها امر آخر والجواب عن هذا الفرق من وجهين احدهما ان اجزاء الزمان م م م

في زمان آخر وانت خبير بان هذا البعض
لا يرد الا على قول التوجيه الثاني
ثم بعد يمكن ان يفرق بين تقدم عدم الحادث
على وجوده وبين تقدم بعض اجزاء الزمان
على البعض من وجهين الاول ان الزمان
متصل بعضه ماهية وحقيقته

والتقدير بها المتقدم والمتأخر فيستلزم ان الاختلاف في الاجزاء في الماهية فيكون ذلك الجزء من
الزمان مشتملا على اجزاء بالفعل المقدر انه امر واحد هذا ممتنع ان يقبل القسمة فيكون
انا وثانيهما انا لا نسلم ان اجزاء الزمان بعضها سابق على البعض لذاته لم لا يجوز حصل منه ان المتقدم
لا يجامع المتأخر لكن لا يكون الا باعتبار زمان محيط بالمتقدم والمتأخر فلم لا يجوز ذلك في عدم
الحادث حتى يكون متقدما على وجوده بحيث لا يجامعه ولا يكون ذلك باعتبار زمان محيط
بهما والفرق الثاني انا لا نعتقد ان كل جزء من اجزاء الزمان مسبوق بجزء آخر كفى ذلك في حصول
القبلية البعدية اذ المعنى بكون اليوم متأخرا عن امس انه غير حاصل عند حصول الامس
واما انتم فلما لم تثبتوا قبل اول الحوادث شيئا اصلا لم يلزم ان يكون قبل الحادث شيء
حتى يكون بمعنى تأخره انه لا يكون حاصلا عند حصول ذلك الشيء فلما كفى في حصول القبلية
والبعدية في اجزاء الزمان كون كل زمان مسبوقا بزمان آخر بخلاف الحوادث فان القبل والبعد اللذان
لا يوجدان معا لا يفتقران في الزمان الى زمان آخر ويفتقران في الحوادث اليه فظهر الفرق وتقرير
الجواب عنه ان الآن قولهم وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين
كان امس ليس على الترتيب الطبيعي في البحث لانه بعد ان سلم ان معناه انه لم يوجد معه كيف يقول
ان معناه ليس كذلك بل شيء آخر فالاولى ان يقال كما ذكره الامام لا نم ان معنى قولنا اليوم
متأخر عن امس ان اليوم لم يوجد مع امس والا كان اليوم متأخرا عن الغد لانه لم يوجد معه
بل معنى ذلك ان اليوم لم يوجد حين كان امس ولفظة كان مشعرة بزمان مضى فيكون للزمان
زمان سلمنا ان معناه ان اليوم لم يوجد مع امس لكن المعية اضافة والاضافة متأخرة
عن المضافين فلا يكون المعية نفس امس بل ليس معناه الا ان اليوم يوجد في زمان لا
يوجد امس فيه فيكون للزمان زمان وبهذا البيان يلزم ان يكون للزمان الذي مع الحركة زمان

[illegible]

المقدمة فنقول الزمان متصل واحد غير قار الذات لا وجود لاجزائه بالفعل واذا فرض العقل له
اجزاء فتقدم بعضها وتاخر بعضها ليسا امرين وجوديين عارضين لها بسببهما صار بعضها
متقدما والبعض متاخرا كالسواد والبياض العارضين للجسم حتى صار بسببهما اسود وابيض
فليس معنى قولنا التقدم والتاخر عارضان لاجزاء الزمان بحسب ذاته ان اجزاء الزمان
موجودة في الخارج والقبلية والبعدية امران موجودان في الخارج عارضان للاجزاء
الزمان وتلك الاجزاء يقتضيهما اقتضاء العلة للمعلول بل معناه انا اذا تصورنا حقيقة
الزمان لم نحتج في تصور تقدم بعض الاجزاء وتاخر بعضها بل في التصديق بان بعض الاجزاء
متقدم والبعض متاخر الى تصور غير حقيقة الزمان بخلاف الزمانيات كالحركة
فان تصور اجزائها لا يكفي في تصور تقدم بعضها وتاخر البعض وانما يتصور متقدما
او متاخرا لوقوعه في زمان متاخر او متقدم ولهذا لا يتوقف السؤال الا عن الوصول
الى الزمان فاذا قيل لم تقدم الحادث الفلاني على ذلك الحادث فيحق مثلا بان هذا الحادث
وقع في واقعة زيد وذلك الحادث وقع في واقعة عمرو وكانت واقعة زيد سابقة على
واقعة عمرو فان رجع وقال لم كانت تلك الواقعة سابقة قيل لانها كانت امس وهذه كانت
اليوم توقف السؤال قطعا وبهذا التحقيق ظهر جواب الامام حيث قال اجزاء الزمان ان تساوت
استحال ان يقتضي بعضها التقدم والتاخر لانا نقول هذا انما يكون لو كان اجزاء الزمان وبعضها م
موجودة في الخارج ويكون بعضها علة للتقدم وبعضها علة للتاخر وليس كذلك فليس معنى عروض التقدم
التقدم والتاخر لاجزاء الزمان الا حكم العقل بتقدم بعضها وتاخر البعض بمجرد تصور الاجزاء لعدم
الاستقرار وكون هويتها هي عدم الاستقرار وعلم من هذا ان ما اختاره في جواب النقض المذكور
العرقي الاول ودفع الجواب الاول من جوابيه ولم يتعرض للجواب الثاني لظهور اندفاعه عما
تقدم فان القبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان لابد ان يكونا بحسب الزمان اما في اجزاء الزمان الذات ظ
فبحسب الزمان الذي هو نفس القبل والبعد واما في غيرها فبحسب الزمان المحيط بالقبل والبعد واما
حديث المعية فمعية الحركة للزمان غير معية الشيئين للزمان فان معية الحركة للزمان هي
الحركة اي كون الحركة في زمان ومعية الشيئين للزمان هي كون متى احدهما عين متى الاخر اي
كونهما في زمان واحد والمعية الاولى لا تحتاج الى زمان خارج من المعين بخلاف الثانية
فلا يلزم من كون الحركة في زمان كون الحركة والزمان في زمان قوله

قوله

قوله وبه يتبين ان ماهية الزمان قد علمت ان كل حادث اما متجددا ومتصرما والمجدد م
والتصرم لا يتحصلان من تغير والمعتبر التغير ههنا لا يكون الا على سبيل التدريج
وهو الحركة والحركة لا بد لها من متحرك فالزمان يتعلق بحركة جسم متحرك ثم ان
كان فرض وهو حادث وكل حادث فقبله زمان وكل زمان قبله زمان اخر فالزمان
متصل لا الى اول فهو لا يتعلق بحركة مستقيمة لوجوب انقطاع الحركة المستقيمة
بل بالحركة المستديرة وهو يحتمل التقدير لما مضى بيانه في فرض الحركة المنطبقة
نهايتها على بداية الحادث في ان القبل من نصف الحركة اقرب وانقص من
ابتداء الحركة ابعد وازيد قوله هو كمية الحركة لا من جهة المسافة فان الحركة لان م
لا تقبل الزيادة والنقصان لذاتها بل لمسافة او زمان فانا لو فرضنا حركتين
احديهما في فرسخ والاخرى في فرسخين ولا ننظر الى المسافة والزمان لا نعلم طول
احديهما وقصر الاخرى فكمية الحركة انما هي من جهتين من جهة المسافة فيعرض لها
الكمية بحسب المسافة لسنا نقول ان للحركة كمية غريبة وللمسافة كمية
اخرى بل كمية الحركة هي كمية المسافة وانما الزيادة والنقصان يعرضان الحركة بكمية
المسافة كما في السواد الحال في الجسم واما من جهة الزمان فلانه كم ينطبق
على الحركة حتى ان الحركة في نصف الزمان نصف الحركة في كل الزمان فعلم ان
الزمان كمية الحركة لا من جهة التقدم والتاخر اللذين يجتمعان فانهما جهة
المسافة جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان فالزمان كمية الحركة
لا من جهة التقدم والتاخر اللذين يحتملان يجتمعان فانهما جهة المسافة والزمان
ليس كمية الحركة من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان
فانهما جهة الزمان قال الشيخ في الشفاء ان التقدم والتاخر في الحركة يتبعان اما
التقدم والتاخر في المسافة او التقدم والتاخر في الزمان فكما ان المسافة
اذا انقسمت الحركة بحسب ذلك متقدم ومتاخر انقسمت الحركة بحسب
ذلك الانقسام الى متقدم ومتاخر كذلك الزمان اذا انقسم الى متقدم
ومتاخر انقسمت الحركة الى متقدم ومتاخر بحسب ذلك ايضا ومعنى ان
المتقدم من الحركة هو ما حصل في المتقدم من المسافة او الزمان

كمية الحركة من جهتين من جهة المسافة ووجه الزمان

ومن جهة الزمان اما من جهة المسافة فلانها كم ينطبق على الحركة فالحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كل المسافة م

يجتمعان ضرورة ان المسافة تنقسم الى متقدم ومتاخر في الوضع يجتمعان معا في الوجود وجهة الزمان جهة التقدم والتاخر اللذين م

والمتاخر من الحركة ليحصل في المتاخر من المسافة او الزمان لكن المتقدم والمتاخر من المسافة قد يجتمعان معا في الوجود ومن الحركة والزمان لا يجتمعان فيكون للمتقدم والمتاخر في الحركة خاصية من جهة ما هما الى التقدم والتاخر الحركة لا من جهة ما هما المسافة وتلك الخاصية كونهما لا يجتمعان ويكونان اي يكون المتقدم والمتاخر معدودين بالحركة فانا نعد المتقدم والمتاخر بحسب اجزاء الحركة حتى ان الحركة اذا تجزت فيهما كانت اكثر كان عدد المتقدم والمتاخر اكثر وان كانت اقل كان عددهما اقل فعدد الاجزاء المتقدمة والمتاخرة من الحركة هو الزمان كما ان الحركة اذا اتصلت كان مقدارها الزمان فالزمان عدد الحركة اذا انقسمت الى متقدم ومتاخر تبعا لانقسام المسافة لا تبعا لانقسام الزمان وهذه النكتة الاخيرة اشارة الى ان الشيخ عرف هنا الزمان بالتقدم والتاخر في المسافة لا في الزمان لئلا يلزم الدور بخلاف ما في الاشارات فانه قال من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان وليس هذا كل حادث مسبوق بالموضوع او المادة لانا الا التقدم والتاخر الزمانيين فهو مستلزم للدور فقد تسامح في الاشارات بخلاف ما في الشفا قوله يريد بيان كون كل حادث مسبوق بالموضوع او مادة للحادث قبل وجوده اما ان يكون ممكنا ان يوجد او ممتنعا ان يوجد والممتنع ان يوجد لا يوجد ولو وجد لزم الانقلاب فهو قبل وجوده ممكن ان يوجد فامكان وجوده ليس نفس قدرة القادر عليه لان القدرة معللة بامكان الوجود وعدم القدرة بعدم الامكان فلو كان امكان الوجود نفس القدرة لزم تعليل الشيء بنفسه وايضا امكان الوجود امر للشيء في نفسه وكونه مقدورا امر بالقياس الى القادر ولا يقال يجي ان الامكان امر اضافي وهو ميتا في الوجود بانه امر للشيء في نفسه لانا نقول المراد ان الامكان امر للشيء لا بالقياس الى القادر فيكون مغايرا لكونه مقدورا اما ان يكون جوهرا لا في موضوع او عرضا في موضوع والاول باطل لانه امر اضافي والامور الاضافية

لا يكون جواهر فهو اذن عرض موجود في محل ان قيس اليه فهو موضوع له وان قيس الى الحادث فهو ان كان صورة فموضوع ان كان عرضا فقد بان ان كل حادث فهو مسبوق بامكان مقارن للعدم وهو قوة الوجود وبمادة هي موضوع تلك القوة ولا يخفى عليك ان المقدمة القائلة بان الامكان ليس نفس القدرة لو حذفت من البين لتم البيان دونها الا انه لما كانت القدرة سابقة على وجود الحادث كما ان الامكان سابق عليه فربما يذهب الوهم الى انه هي فاوردت تلك المقدمة دفعا لهذا الوهم كما في برهان الزمان وكان سائلا يقول المراد بهذا الامكان اما الامكان الاستعدادي واما الامكان الذاتي فان كان الاول فلا نم ان كل حادث قبل حدوثه ممكن الوجود ولم لا ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممكن الوجود او ممتنع الوجود قلنا لا نم الحصر وهو ظ وان كان الثاني فلا نم احتياجه الى محل غير الممكن اجاب عنه بقوله واعلم ان كل امكان وهو تفصيل ما ذكره الشيخ في الشفا وتصريح ان المراد الامكان الذاتي وهو محتاج الى محل غير الممكن لان الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات او بالعرض والوجود بالذات هو كون الشيء في نفسه والوجود بالعرض هو كون الشيء شيئا آخر كوجود الجسم ابيض فالممكن ان يوجد شيئا آخر او يمكن ان يوجد في نفسه فان كان يمكن ان يوجد شيئا آخر فلا بد من وجود ذلك الشيء حتى يمكن ان يكون شيئا آخر كما ان الجسم ان يكون ابيض لان الامكان هنا اضافة الى وجود الابيض وهو وجود للجسم بالعرض لانه كون الجسم شيئا آخر وهكذا ما لم يكن الجسم ممكن ان يوجد له البياض فليس معناه الا ان الجسم يمكن ان يكون موجودا آخر هو ابيض والعرض من قوله فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء آخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر التعبير عن معنى الوجود بالعرض بعبارتين متقاربتين في المعنى احدهما ان الوجود بالعرض هو ان يوجد شيء آخر وثانيهما ان يوجد شيء آخر لشيء ولا شك انه متى وجد شيء لشيء يصير بحسب وجوده له شيئا آخر وبالعكس وكما يقال الماء يمكن ان يصير هواء فان الامكان فيه بالقياس الى

بوجود الهوائية للمادة المائية وهو وجود لها بالعرض وكما ان المادة يمكن
ان يكون موجودها بالفعل اي يمكن ان يوجد لها الصورة فالامكان بالقياس
الى وجود الصورة للمادة الذي هو وجود للمادة بالعرض لا وجودها في نفسه
فهذه الامكانات يستدعي شيئا حتى يمكن ان يوجد شيئا آخر او يوجد لشيء
آخر وهو موضوع موجود معها هذا في الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض
واما الممكن ان يوجد في نفسه فهو اما انه بحيث متى وجد كان موجودا
في غيره او مع غيره واما ان وجد كان موجودا بذاته من غير علاقة بينه وبين بحيث متى
غيره فان كان بحيث متى وجد كان قايما بالغير او معه فهذا الممكن لو كان
حادثا يكون قبل وجوده ممكنا ان يوجد لكنه اذا كان موجودا لا يوجد الا
في غيره او مع غيره فلما امكن ان يوجد قبل حدوثه قايما بغيره او مع غيره امكن ان يوجد قبل حدوثه
وانما يمكن ان يوجد قايما بغيره او مع غيره اذا وجد ذلك الغير ضرورة
ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع قيامه به او معه فيكون ذلك الغير موجودا
مع امكان وجوده وهو موضوعه ويكون موضوعه حامل وجوده
ذلك الشيء لكنها انما يصح في الحادث الذي يوجد في شيء واما الذي يوجد مع
شيء فموضوعه ليس حامل وجوده لان موضوعه ذلك الشيء وهو ليس
بحامل لوجوده وان كان بحيث متى وجد كان قائما بذاته من غير تعلق
بالغير امتنع ان يكون حادثا اذ لو كان حادثا لكان قبل حدوثه امكان
وجود ليس بعرض والا كان له موضوع فيكون الممكن مسبوقا
بموضوع يتعلق به امكانه والتقدير ان لا علاقة بينه وبين موضوع
ما من الموضوعات فيلزم ان يكون امكان وجوده جوهرا قايما بذاته
لكنه مضاف ولا شيء من المضاف بجوهر فهذا الممكن اما ان يمتنع
ان يوجد او يكون موجودا دائما فقد ظهر ان امكان وجود الحادث
اما امكان وجوده بالعرض وهو امكان وجود شيء لشيء او امكان
وجوده بالذات وهو امكان وجود شيء في شيء او مع شيء واياما
كان فهو يحتاج الى موضوع موجود معه وبالتفصيل الاشياء الحادثة
موجودة

اما ا

اما اعراض وصور او مركبات او نفوس فالاعراض والصور امكان وجودها
هو امكان وجودها في جسم او مادة وامكان وجود المركبات هو امكان وجود
صورها في موادها واما امكان وجود النفوس فامكان وجودها بما يصلح متعلق
ان يكون آلة لها في الاستكمال وجميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع يوجد
معها وهو المط وانت بادنى تامل تعلم ان القسم الاول يرجع الى القسم الثاني
وبالعكس فقد كفى احدهما في البيان فان قيل لو كانت هذه الامكانات التي
هي قبل وجود الحوادث امكانات ذاتية لم تختلف بالقرب والبعد لكنها تختلف
فان امكان وجود النفس مثلا بالقياس الى الهيولى الاولى بعيد وبالقياس الى
العناصر بعيد والى المعادن فيه بعد والى مادة النبات فيه قرب الى النطفة ثم
ثم الى العلقة ثم الى المضغة ثم الى اللحم فامكان الحادث قبل وجوده يختلف فلا يكون
امكانا ذاتيا اجاب بقوله وامكانات هذه الاشياء وتحرير الجواب انه قد ظهر
ان كل واحد من هذه الامكانات هو امكان وجود شيء في شيء او معه وله
اعتباران احدهما من حيث تعلقه بالشيء الخارجي وبهذا الاعتبار اذا قارن
العدم سمي قوة ويختلف قربا وبعدا ويكون قول الامكان على مراتبها بحسب التشكيك
للاختلاف في القرب والبعد والضعف والاشتداد ان ذلك لا يكون الا بحسب اختلاف
استعدادات متعاقبة على ذلك الموضوع فالامكان الذاتي ايضا يختلف من حيث
تعلقه به وثانيهما من حيث وجودها في نفسه وبهذا الاعتبار امر لازم لماهية
الممكن بالقياس الى وجودها لا يختلف اصلا كالوجوب والامتناع فقد علمت
ان عدم اختلاف الممكن بالنظر الى ذاته لا ينافي اختلافه نظرا الى وجود موضوعه
بقي على الاستدلال منع آخر وهو انا لا نسلم ان الحادث لو كان قبل حدوثه ممكن امكانه
الوجود لكان امكان وجوده اما جوهرا او عرضا وانما يكون كذلك لو
كان موجودا في الخارج وهو ممنوع وجوابه انه لما ثبت ان ذلك الامكان هو
هو هذه الامكان هو امكان وجود شيء في شيء فلا يخلو اما ان يكون موجودا
في الخارج او لا يكون وايا ما كان يحتاج الى موضوع موجود في الخارج اما
اذا كان موجودا في الخارج فظ واما اذا لم يكن موجودا فلانه متعلق بالامر الخارجي

فمن حيث تعلقه به يستدعي وجوده في الخارج كما في بحث التقدم والتاخر و
هذا الجواب وان كان مقصد الشارح في دفع اشكالات الامام الشيخ لكنه
لا يتم في التعليل لان المنع ينتقل الى مقام آخر وهو انا لا نسلم ان الحادث قبل
وجوده امكان وجود شيء في شيء وانما يكون كذلك لو كان كل حادث لا
يوجد الا في شيء وبيانه كما ذكر يتوقف على نفي كون الامكان اما عرضا او جوهرا
وهو اول المسئلة لانه كل حادث فهو موجود يوجد في شيء او مع شيء لان
ما لا يوجد كذلك لا يكون حادثا والا امكن وجوده قبل حدوثه لكن متى وجد
لا يوجد الا جوهرا قائما بذاته من غير تعلق بغيره فلو امكن وجوده قبل حدوثه
لامكن وجوده قبل حدوثه لكن وجوده عرضا جوهرا قائما بذاته وانما يمكن
قبل وجوده جوهرا قائما بذاته لو كان موجودا احد وبينا انه لو لم يكن حادثا
لا متنع ان يكون جوهرا قائما بذاته فيلزم ان يكون قبل وجوده موجودا هف
واذا ثبت ان كل حادث لا يوجد الا في شيء او مع شيء فلا يكون امكانه الا
امكان وجود شيء في شيء او معه وهو المقصود لانا نقول الممتنع هو ان يكون
بشرط العدم لا في وقت العدم فيمكن ان يكون جوهرا قائما بذاته قبل وجوده
وان لم يمكن ان يكون بشرط ان يكون قبل وجوده وهذا المنع وارد على الشق
الاول ايضا فان الممتنع هو القائم بالغير بشرط عدم لا في وقته فيمكن ان يوجد
الغير ويقوم به قال الشيخ في الشفا ما ثبت الحادث قبل وجوده ممكن الوجود فامكان
حدوثه ووجوده لا بد ان يكون امرا موجودا فانه لو لم يكن موجودا لم يكن الحادث
امكان وجود فلا يكون الحادث ممكن الوجود هف وفيه نظر لانا نقول لا نم
ان امكان الوجود لو لم يكن موجودا لم يكن الحادث ممكن الوجود وانما يكون
كذلك لو لزم من انتفاء مبداء المحمول انتفاء الحمل الخارجي وهو ممنوع فان
العمى ليس بموجود في الخارج وزيد اعمى في الخارج والاولى ان يستدل على المط
بالامكان الاستعدادي بان يقال لا نشك في امكان الحادث فامكانه اما
ان يكون كافيا في فيضان وجوده من المبداء اولا فان كان كافيا يلزم قدم
الحادث وهو مح وان لم يكن بل يتوقف فيضانه على شرط فذلك الشرط

اما ان يكون قديما او حادثا وعلى الاول يلزم قدم الحادث والشرط
الحادث يتوقف ايضا على شرط آخر حادث وهكذا الى غير النهاية ثم ان وجود الحادث
اما ان يتوقف على وجود هذه الشروط الغير المتناهية وهو مح والا لزم التسلسل
في امور موجودة مترتبة او على عدمها فاما ان يكون مطلق العدم وهو ايضا مح
والا لزم قدم الحادث او عدمها اللاحق فكل شرط يكون معدا لانا لا نعني بالمعد الا ما
يكون الشيء موقوفا على عدمه اللاحق ككون الجسم في اوساط الاحياز فانه
لا بد منه لكونه في منتهى الاحياز لا بمعنى ان الكون في المنتهى لا يكون الا اذا
كان في الوسط والا لزم كون الجسم في مكانين معا وهو مح بل بمعنى انه يكون في
الوسط وينعدم كونه فيه حتى يمكن ان يكون في المنتهى فهذه الشروط المتسلسلة
كلما تنازل يقرب وجود الحادث الى افاضة العلة فلا بد ان يحدث بحسب حدوث
شرط شرط حالة مقربة للحادث الى ايجاد العلة فتلك الحالة المقربة لا يكون قائمة
بالحادث لانه ليس بموجود معه بل بموجود آخر وذلك الموجود اما ان يكون له
تعلق بذلك الحادث اولا والثاني ضروري البطلان فتعين الاول وهو الذي
نسميه مادة وتلك الحالة المقربة امكانا استعداديا وتمثل بعض العلماء بزوال
الاستعدادات عند حصول الموجودات فقال الاستعداد الناقص يزول
واما الاستعداد التام فلا يزول وهذا مثل النطفة فانه اذا حصل لها استعداد
ان يكون علقة وجب ان يزول عنها استعداد النطفة فانه لو لم يزل عنها استعداد
صورة النطفة لم يزل عنها صورة النطفة بناء على ان افاضة الصورة بحسب
الاستعداد المحض فاذا استعد حصول صورة العلقة فاضت عليها صورتها
وكان استعدادها باقيا معها ثم اذا حصل لها استعداد المضغة زال هذا الاستعداد
وفاض عليها صورتها وعلى هذا حتى ينتهي الى الاستعداد التام للانسانية قلت
انهم قالوا كل صورة سابقة فهي معدة للاحقة فالنطفة ما لم تتصور بصورة
عدة في الاطوار لم تتصور بالصورة الانسانية ولا شك ان الصورة السابقة
لا تجتمع مع اللاحقة ولما كانت الصورة السابقة هي الموجبة للاستعداد اللاحق
فاذا انتفت يجب انتفاء استعداد اللاحقة بالضرورة قال ليست الصورة السابقة

موجبة لاستعداد اللاحقة بل اذا حصلت الصورة السابقة وتوابع
عليها الحركات الفلكية والاوضاع يحصل بواسطتها للهيولى حالة هي
استعداد الصورة اللاحقة وفيه نظر لان الصورة السابقة اما ان
يكون لها دخل في الاستعداد اولا فان لم يكن لها دخل اصلا لم يكن
معدة وان كان لها دخل يلزم انتفاؤها بانتفائها والتحقيق ان الاستعداد
مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الاستحقاق والثاني كيفية
مقربة للمعلول الى فاضة العلة فاستحقاق الوجود يبقى مع بقاء
المعلول قطعا واما الكيفية المقربة فهي منتفية عند الحدوث كما تحقق
ومن محققي هذا الفن من يقول ان المعد عدم مبين عدم سابق وعدم
لاحق كما ان لزيد مثلا عدم مبين عدم سابق ازلي وعدم لاحق اذا مات
فالمعلول يتوقف على عدم المعدوم اللاحق والشرط قسمان شرط معد و
هو ما لا يجتمع مع المشروط وشرط عيني محقق وهو ما يجتمع معه وتحقيق
الاعداد تقريب الشيء العلة الى المعلول والاعداد بالفارسية آماده كرد
كردانيدن يعني ماده را از جهة تاثير موثر آماده ميكرداند ولا شك
ان المعد يقرب الى الوجود فان الامس يقرب اليوم فلو لم يوجد امس
لم يوجد اليوم والمعد يحدث في المادة كيفية استعدادية لكنها لا تبقى
مع المعلول حتى اذا وجد المعلول انتفى الكيفية الاستعدادية وانما
اطنبنا في هذا المقام ولم نحترز عن تكرار المعنى بالعبارات المختلفة لانه
مثار الاوهام ومزلة الاقدام قوله ظهر ان قول الفاضل الشارح
قال الامام القول بان الحادث قبل وجوده ممكن الوجود باطل لان
الحادث قبل وجوده اما نفي محض اولا وايا ما كان فما ذكر مموه ساقط
اما اذا لم يكن نفيا محضا فظ واما اذا كان فلانه يصح الحكم عليه
بكونه نفيا محضا اجاب بان الحكم عليه بالنفي لضرورة اللفظ وضيق
العبارة واما في التحقيق فقبل وجود الحادث ليس هناك شيء اصلا
فلا يصح الحكم عليه ضرورة ان الحكم يستدعي محكوما عليه واذا

نفي محض وعدم صرف
فلا يصح الحكم عليه بالامكان
او بغيره فان قيل الحادث
قبل وجوده م

لم يكن هناك محكوم عليه استحال الحكم قطعا ثم عارضه بان
الحادث قبل وجوده مقدور للقادر ومتميز عن العدم فلا يكون
نفيا محضا وعارض هذه المعارضة بان الممتنع متميز عن الممكن مع انه
نفي محض وهو نقض اجمالي يتجه على الامام في تتميمه معارضته وجوابه
ان الحكم عليهما المعدوم وما انا فما لا يصح بان معنى الخارجية واما بان
بالاعتبارات ونقول ايضا ان اردتم بقولكم الحادث قبل وجوده نفي
محض وليس بشيء انه كذلك في العقل فهو ممنوع وان اردتم به انه كذلك
في الخارج فمسلم ولكن لا نسلم انه لا يصلح الحكم عليه بالامكان ح و
هو ظ ثم قال لم قلتم بان الامكان امر موجود ومما يدل على انه ليس بموجود
وجوه احدها انه لو كان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وهما
باطلان وجوابه ان امكان الحادث امر اعتباري في نفسه متعلق
بشيء خارجي فله اعتباران احدهما من حيث انه متعلق بشيء خارجي
وهذا الاعتبار ليس بموجود في الخارج الا انه يدل على وجود ذلك
الشيء الخارجي كما ان الاعدام كالعمى امور اعتبارية لكنها من حيث
بموجودات خارجية يستدعي وجود معروضاتها وقوله هو امكان بل
امكان وجود في الخارج مستدرك بل لا معنى لقوله هو امكان ان تقرير
الكلام ههنا ان الامكان من حيث تعلقه بشيء خارجي ليس بموجود
هو امكان ومن البين ان لا طائل تحته والمراد ان لا موجود في الخارج
هو امكان وان كان امكان وجود في الخارج وهذا ماخوذ من قول
الامام حيث قال صريح العقل ما قضى بوجود الامكان في الخارج بل
بامكان الوجود في الخارج كما قضى بامتناع الوجود في الخارج لا بوجود
الامتناع في الخارج لكن هذا المعنى لا يتعلق بحيثية تعلق الامكان
بالشيء الخارجي فانا اذا نظرنا الى امكان وجود الشيء مطلقا كان
امكان وجود في الخارج وليس بموجود في الخارج وثانيهما من حيث انه
وانه امر اعتباري في نفسه شيء من الاشياء قايم بالعقل فهذا الاعتبار

بالامور
الموهنية كالامكان و
الامتناع نعم فنشا الخلط
ههنا عدم الفرق بين
الخارجيات والاعتباريات
م

تعلقها

موجود فی الخارج لانه موجود بوجود خارجی هو العقل واذا اعتبر وجوده
ونسبته الی ماهیته یعرض له امکان آخر لکن لا یتسلسل لانقطاع الاعتبار لا
یقال الامور الاعتباریة ان طابقت الخارج عاد الاشکال فانها اما واجبة او
ممکنة والا فحصولها فی العقل جهل لانا نقول لا نسلم انها ان لم یطابق الخارج یکون
حصولها جهلا وانما یکون جهلا لو کان حصولها فی العقل علی انها صور
لامور خارجیة ولیس کذلک بل حصولها فی العقل علی انها احکام موجودات
فی الخارج ای عوارض وصفات للموجودات الخارجیة من حیث انها فی العقل
والعوارض العقلیة للموجودات الخارجیة غیر موجودة فی الخارج من حیث انها
احکامها وعوارضها وموجودة فی الخارج من حیث انها محکوم علیها ای من حیث
انها اشیاء موجودات فی العقل من شانها ان یحکم علیها بشیء ویوصف بشیء
والحاصل ان الامور الاعتباریة لها حیثیتان من حیث انها صفات الموجودات
ومن حیث انها اشیاء من شانها ان یوصف وهی بهذه الحیثیة موجودة فی الخارج
لوجود العقل فی الخارج ولا یستراب فی ان قوله واحکام الموجودات زایدة لا
دخل لها فی جواب السؤال بل هو من مسقطات الکلام فان الامور الاعتباریة بالتفسیر
توجد اما ان یکون موجودة فی الخارج او فی العقل وایا ما کان یلزم ان یکون موجودة
فی الخارج اما علی التقدیر الاول فظ واما علی التقدیر الثانی فلان العقل موجود
فی الخارج والموجود فی الموجود فی الخارج موجود فی الخارج علی ان هذه شبهة
رکیکة لا یلیق خطوره ببال ادنی مسکة فان معنی انه موجود فی العقل انه موجود
بوجود غیر اصیل ومعنی ان العقل موجود فی الخارج انه موجود بوجود اصیل
والموجود الغیر الاصیل اذا وجد فی الموجود الاصیل لا یلزم ان یصیر اصیلا وفکما
تصور الخارج مکانا للعقل والعقل مکانا للامر الاعتباری فان الموجود فی
مکان موجود فی مکان آخر یکون موجودا فی ذلک المکان وهو غلط بین
ومن العجب ان شیئا یکون موجودا فی الخارج باعتبار معدوما فی الخارج باعتبار
نعم الزناد قد یکون والجماد بعینه حین بعده وتانیها ان الامکان لو کان
موجودا فی الخارج لکان اما حالا فی الحادث قبل وجوده او فی غیره وجوابه

انه قد تبین لک ان امکان الحادث هو امکان شیء فی شیء فله اعتباران احدهما
انه امکان فی ذلک الشیء وثانیهما انه امکان شیء فبالاعتبار الاول عرض
من عوارض ذلک الشیء حاصل فیه وبالاعتبار الثانی اضافة للشیء بالقیاس
الی وجوده فکونه نعتا للشیء بهذا الاعتبار لا ینافی حصوله فی غیره بالاعتبار
الاول وثالثها ان الامکان اضافة بین الماهیة والوجود فلو کان موجودا
لم یتحقق الا بعد ثبوت الماهیة والوجود فلو کان موجودا لم یتحقق فیلزم تقدم
الماهیة والوجود علی الامکان وجوابه ان الامکان لکونه اعتباریا لا یستدعی
تحقق المتضایفین الا فی العقل لکنهما متعلقان بامر خارجی فیکون موضوعا
له موجودا فی الخارج کما تقدم فی بحث التقدم واعلم ان هذه الاجوبة غیر
موجهة لان المط فی الدلیل کون الامکان غیر موجود فی الخارج وحاصل
هذه الاجوبة انه امر اعتباری فلا یصلح للجواب اللهم الا ان یوجه الاسولة
بان یق لو کان الامکان معدوما لم یستدع محلا خارجیا لکن المقدم حق
بهذه الوجوه الثلثة فالتالی مثله فح یمکن الجواب بمنع الملازمة ویکفی
ان یق فی المنع ان الامکان وان کان معدوما فی الخارج الا انه متعلق بامر خارجی
فهو یستدعیه ویستغنی عن ذلک الاطناب ولکن الامام لم یورد الاسولة
کذلک ووجه کلام الشیخ بان الحادث قبل حدوثه ممکن الوجود فالامکان
اما ان یکون امرا وجودیا او عدمیا والثانی بط لانه لا فرق بین عدم الامکان
والامکان العدمی فان التمیز والامتیاز بین الامور العدمیة لا یحصل الا
عند اختصاص کل منها بخاصیة بها یمتاز عن الاخر ولا معنی للوجود الا
ذاک فانقلب المعدوم موجودا وهو مح فتعین ان یکون الامکان امرا ثبوتیا فاما
ان یکون جوهرا وهو مح لان الامکان حالة اضافیة فلا یعقل کونه موجودا
قائما بنفسه واما ان یکون عرضا فلا بد له من محل ثم قال لیس القدح فی امکان
الحادث قبل وجوده لانا نمنع ان الامکان امر وجودی بل عدمی للوجوه المذکورة
ثم ما ذکروه من عدم الفرق بین عدم الامکان والامکان المعدوم منقوض
بالامتناع للفرق بین لا امتناع والامتناع المعدوم ولانا نعلم بالضرورة ان

بعض المعدومات عن البعض فان عدم السبب او الشرط يقتضى عدم المسبب و
والمشروط ومعدمها لا يقتضى عدم السبب او الشرط هذا محصل كلام الامام فى
هذا المقام ومن المحشى والبين ان لا توجيه لاجوبة الشارح عن هذا الكلام
اصلا على ان الامام خالف ترتيب البحث فى تقديم المعارضة على النقض
وهو منع الدليل بعد تسليمه ثم قال لو استدعى امكان الوجود موضوعا
موجودا لكان كل ممكن الوجود كذلك فيلزم ان يكون العقول والنفوس
متعلقة بموضوع واجاب بانه فرق بين امكان الحادث وامكان القديم لان
امكان الحادث امكان شئ فى غيره فهو متعلق بالغير يستدعى وجوده وامكان
القديم ليس الا امكان وجوده غير متعلق الا بمهيته بالقياس الى وجوده
فان قيس الى ماهيته كان فى العقل كعرض فى موضوع وان قيس الى وجوده
كان كاضافة بالى مضاف اليه قوله اما الصغرى فلان الاولوية ان حصلت
فلا يخ اما ان يكون حصولها مع الحادث مع الزمان او قبل الحادث بالزمان
والاول بط لان الكلام فى حدوث تلك الاولوية كالكلام فى حدوث الحادث
فيتوقف على حدوث تلك الاولوية على حدوث اولوية اخرى وهلم جرا
فيلزم التسلسل فى الامور المترتبة الموجودة معا والثانى ايض بط لان التوقف
ح اما على وجودها فيكون حصولها معه لا سابقا عليه او على عدمها وعدمها
حاصل قبل حدوث الحادث فيلزم حدوث الحادث قبل حدوثه وايضا
يلزم حدوث الحادث قبل تلك الاولوية وبعدها لحصول عدمها فى
الوقتين واما الكبرى فلان الاولوية ليست بمتوقفة مادة تفتقر
الى المادة كما فى الامكان اجاب بان الوجوب متحقق فضلا عن
الاولوية لان وجود كل ممكن مسبوق بوجوب كما انه ملحوق بوجوب
وذلك لانه ما لم يجب صدوره عن الفاعل لم يصدر عنه والا لزم
التخصيص بلا مخصص اذ تاثيره ح بالنسبة الى جميع الاوقات على
السوية وسيجئ له زيادة ايضاح ثم ان هذا الوجوب انما يتحقق
بانتهاء سلسلة الاستعدادات الى وجود الحادث ومع وجود الحادث

لا يتوقف على وجودها بل على عدمها لا مطلقا والا لزم قدم الحادث
بل على عدمها اللاحق ولما اشتمل كلام الامام على منع ومعارضة ففى
هذا الكلام اشارة الى انه فاعها اما المنع فلتحقق الوجوب فكيف الاولوية
واما المعارضة فلانا نختار ان وجود الحادث يتوقف على عدم الاولوية
ولا نجد ورانه يتوقف على عدمها اللاحق لا مطلقا ونقول ايضا كون وجود
الحادث والحالة هذه اما ان يستلزم وجود الاولوية اولا يستلزم فان استلزم
لم يتوجه منع الكبرى بعد التنزل لانه مبنى على عدمها وان لم يستلزم لم يتم
المعارضة فى الصغرى لانه لا يلزم فى عدم الاولوية ان لا يكون اولى كما
كما لا يلزم من عدم العمى ان لا يكون زيد اعمى قوله واعلم ان تاخر الشئ
عن غيره لخمسة معان التاخر مقول بالاشتراك على خمسة معان والذى
يضبطها ان يق المتاخر اما ان يجامع المتقدم فى الوجود اولا يجامع
فان لم يجامعه فهو التاخر بالزمان وان جامعه فاما ان يكون بينه و
بين المتقدم ترتيب باعتبار المصير واخذ الاخذ اولا يكون كذلك فان كان
بحسب الاعتبار فهو التاخر بالرتبة او التاخر بالوضع وهو اما بحسب المكان
كما فى صفوف المجلس او غيره كالاجناس مع الانواع اذا اخذنا من طرف
النوع او اخذنا من طرف الجنس وان لم يكن بحسب اعتبار الترتيب فالمتاخر
اما ان لا يحتاج الى المتقدم وهو التاخر بالشرف او يحتاج وهو التاخر
بالذات فاما ان يكون المتقدم علة تامة للمتاخر وهو التاخر بالعلية
اولا وهو التاخر بالطبع وربما يق للمعنى المشترك تاخر بالطبع ويخص
التاخر بالمعلولية باسم التاخر بالذات فيكون كل من التاخر بالطبع
والتاخر بالذات مقولا بالاشتراك على معنيين عام وخاص والمتقدم
والمتاخر بالعلية متلازمان وجودا وعدما الا ان المعلول تابع فيهما
للعلة والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم فى الوجود من غير انعكاس
هذا ما ذكره الشارح وعندى ان العلة التامة ليست معتبرة فى
التاخر بالعلية بل المعتبر هو العلة الفاعلية يدل عليه قول الشيخ

في بيانه اذا كان وجود هذا عن آخر فان ما وجود الغير عنه هو العلة الفاعلية
وفي مثال حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة
المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى العضلات وعلى المفتاح وغيرها
وح لا ينعكس المتقدم بالعلية على الحصر المتاخر ومن اطلق اسم التاخر بالذات
في بيان الحدوث الذاتي على التاخر بالطبع حيث جعل ما بالذات اقدم بالذات
على ما بالغير قوله ولست ارى هذا التفسير مطابقا لالفاظ الكتاب لان
وصول الحصول الى المتقدم مشعر بان له علة يصل الحصول منها اليه
وكذا المراد عليه يدل على ما فسر المراد وايضا الضمير في بينه لو رجع الى الوجود
على ما فسره الامام لكان تقدير الكلام ان المعلول لا يتوسط بين الوجود
والعلة في الوجود والظاهر ان قوله في الوجود على هذا حشو لا معنى له
وعلى اي وجه فسر كلام الشيخ فيه زيادة كثيرة اذ يكفي في البيان ان يقال اذا كان
وجود هذا عن آخر فلا يستحق هذا الوجود الا بعد وجود الاخر وباقي الكلام
لا طائل تحته قوله وهذا ايراد المثال للتقدم الذاتي المناسب ان كان ايراد
المثال للتاخر الذاتي اما اولا فلان الكلام في اقسام التاخر واما ثانيا
فلتطابق قوله فهذه بعدية بالذات قوله وجعل قول الشيخ لا يتصل حمل كلام
الشيخ ههنا على حجتين على ثبوت التقدم بالعلية اما الحجة الاولى فهي
ان الشيء اذا كان علة لاخر استحال حصول الوجود الى المعلول الا بعد حصوله
اليها ومروره عليها واما الثانية فلانه يقال تحركت يدي فتحرك المفتاح
ثم تحرك وذلك يدل على التقدم ثم قال الاول ضعيف لان قوله الوجود
مر بالعلة و وصل الى المعلول كلام مجازي فان اراد به ان العلة مؤثرة
في المعلول فقد بينا انه لا يقتضي التقدم وان اراد شيئا آخر فلا بد من
تصويره والثاني تمسك بكلام اهل العرف وهو ركيك لانا لا نعلم انهم
تصوروا في ذلك التاثير او غيره وجواب الشارح ظ قوله وتقريره ان حال من
الشيء الذي يكون له بحسب ذاته ترتيب هذه المقدمات ان لو كان العدم او اللاوجود
حال الممكن بحسب الذات والوجود حال له بحسب الغير وما بالذات قبل ما بالغير

بالذات فيكون وجوده مسبوقا بلا وجوده بالذات وهو الحدوث الذاتي فههنا
ثلاث مقدمات اما ان العدم او اللاوجود للممكن بالذات فلان الممكن اما ان
يقاس الى الخارج او يقاس الى العقل فان قيس الى الخارج فاما ان يكون في الخارج
مع وجود علته او لا مع وجود العلة فان لم يكن مع وجود علته في الخارج
يكون معدوما اذ لو كان موجودا في الخارج لكان مع وجود علته فالممكن بدون
الغير في الخارج معدوم مستحق العدم وان قيس الى العقل فاما ان يعتبر
مع وجود علته او يعتبر مع عدم علته او لا يعتبر مع شيء منهما فان لم
يعتبر مع شيء منهما لا يكون موجودا ولا معدوما لانه لو كان موجودا
لكان مع اعتبار وجود العلة ولو كان معدوما لكان مع اعتبار عدمها
فالحال الذي للممكن اذا لم يكن مع الغير العدم او اللاوجود ولا نعني بالحال الذاتي الا
ما يكون للشيء بلا غير فان قلت لا نسلم ان الممكن لو لم يعتبر مع وجود علته
او عدمها لا يكون موجودا فان عدم اعتبار العقل لا يستلزم العدم فربما
لا يعتبر العقل وجود العلة ويكون الممكن موجودا فنقول المراد انه لا يكون
موجودا ولا معدوما عند العقل فان العقل انما يعتبر وجود الممكن باعتبار وجود
علته وعدمه باعتبار عدم علته فاذا قطع النظر عن وجود العلة وعدمها
فقد قطع النظر عن وجود الممكن وعدمه وقد اشار الشارح الى هذا في آخر
الفصل بقوله وتقرير التنبيه ان تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود يكون لها
قبل وجودها بالذات تقييدا باعتبار الوجود حتى لا يسبق الوهم الى ان اللاوجود
في نفس الامر واما ان الوجود حال للممكن فهو ظ واما ان ما بالذات اقدم مما
بالغير فلان رفع ما بالذات يستلزم رفع الذات ورفع الذات يقتضي رفع بحسب الغير
ما بالغير فيكون رفع ما بالذات مقتضيا لرفع ما بالغير دون العكس ولا نعني
بالتقدم الطبعي الا هذا المعنى قال الامام لا نسلم ان الممكن اذا كان منفردا عن
الغير يكون معدوما مستحقا للعدم لكن هذا الاستحقاق ليس للممكن لذاته
والا كان ممتنعا لا ممكنا بل الممكن لا يستحق الوجود لذاته وهو لا يستلزم ان
الممكن يستحق اللاوجود لذاته ففرق ما بين عدم استحقاق الوجود واستحقاق

العدم والمغالطة انما هو في لفظ الانفراد عن الغير فان المراد به اما عدم
اعتبار الغير او عدم الغير فان كان المراد به عدم اعتبار الغير فلا
يكون الممكن بحيث لو انفرد استحق العدم او لا الا وجود بل في هذه الحالة
لا يستحق العدم او لا الا وجود والا لكان ممتنعا وان كان المراد عدم الغير
فنسلم ان الممكن لو انفرد لاستحق العدم او لا الا وجود لكن هذا الاستحقاق
ليس للممكن لذاته بل لعدم العلة وهو معنى قوله فلا يكون الانفراد انفرادا
وجوابه ان الشيخ لم يقل ان الممكن لو انفرد لاستحق العدم او لا الا وجود بل قال
الممكن لو انفرد لاستحق العدم او لا يكون له وجود وقوله لا يكون له وجود
ليس عطفا على العدم حتى يكون معناه استحق العدم او لا الا وجود ويرد
السؤال والا لكانت الجملة معطوفة على المفرد بل هو عطف على قوله استحق
العدم ومعناه سلب استحقاق الوجود لا استحقاق اللاوجود وقد صرح الشارح اللاوجود
بهذا المعنى في قوله واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود فالمدعى
احد الامرين وهو ان الممكن اذا انفرد عن الغير استحق العدم او لا يستحق الوجود
والحق لازم لان الممكن اما في العقل او في الخارج فان كان في العقل فاما مع
اعتبار وجود العلة او مع اعتبار عدمها او لا مع اعتبار شيء منهما ولا شك
ان وجود العلة غير الممكن وعدم العلة ايضا غيره في العقل والانفراد عن
الغير ههنا عدم اعتبار وجود العلة وعدمها والممكن في هذه الحالة لا
يستحق الوجود وان كان بالنظر الى الخارج فاما ان يكون مع وجود العلة
او مع عدمها لا ثالث للقسمين في الخارج لكن عدم العلة في الخارج فالانفراد
عن الغير ههنا هو ان يكون مع وجود العلة وهو في هذه الحالة يستحق العدم
وقوله لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق وان اوهم ان الممكن بحسب الخارج
على ثلثة اقسام مع وجود العلة ومع عدمها ولا مع الامرين الا ان المراد
انه ليس في ذلك الاعتبار القسمان الاخيران في الخارج اذ لا يتصور ان يكون
في الخارج لا مع وجود العلة ولا مع عدمها فقد ظهر ان الممكن اذا انفرد
عن الغير فاما ان يستحق العدم ان كان بالقياس الى الخارج او لا يستحق

الوجود وان كان بالقياس الى العقل فذهب الى ان استحقاق العدم للممكن ليس بحسب
الذات لكن لا شك في ان عدم استحقاق الوجود بالذات فاحد الامرين لازم وهو المطلوب
وهذا نهاية تحرير الكلام في هذا المقام وفيه نظر من وجوه احدها ان استحقاق
العدم اذا لم يكن ذاتيا للممكن لم يكن له دخل في الاستدلال بل يكفي ان يقال الممكن
بالنظر الى ذاته لا يستحق الوجود من ذاته فيكون عدم استحقاق الوجود متقدما
على استحقاق الوجود وهو الحدوث الذاتي فما فائدة الاطناب على ان الحدوث
كون وجود الشيء متاخرا عن عدمه حتى ان هذا التاخر ان كان بالزمان كان زمانيا
وان كان بالذات كان ذاتيا وتاخر الوجود عن لا استحقاقية الوجود لا يستلزم
تاخره عن العدم اللهم الا ان يصطلح على ان الحدوث الذاتي بهذا المعنى لكنه
مخالف لما سبق وثانيها انه لا يلزم من كون الشيء بحيث اذا ارتفع ارتفع شيء
آخر ولا ينعكس تقدمه اصلا فان اللازم اذا كان صفة للملزوم متاخرا عنه بالطبع
مع انه يرتفع الملزوم عند ارتفاع اللازم بدون العكس بل لو ارتفع شيء لارتفاع آخر
بدون العكس يكون متاخرا عنه والارتفاع ما بالذات وان استلزم ارتفاع الذات
الا انه ليس لارتفاعه فلا يلزم تقدمه على ما بالغير والحاصل انه تقرر عندهم ان التقدم
الطبيعي ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتاخر واحتياج ما بالغير على ما
بالذات غير لازم قوله يريد ان ينبه على ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة
لما قال ان القول بامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة في قوة وجوب حصول المعلول
عند حصول العلة التامة وقد عبر عن هذه القضية في الفصل الآتي بالاشارة وعن تلك
القضية في هذا الفصل بالتنبيه فان كانت برهانية فكيف صارت ههنا تنبيهية
والا فكيف صارت ثمة معبرا بالاشارة وجوابه انه ذكر في الفصل الآتي البرهان
عليها ولم يذكره في هذا الفصل لاجلى الدعوى فلذلك عبر عنها ههنا بالتنبيه
وثمة بالاشارة قوله والمنسوب اليه اما آدمي اي النسبة اما الى آدم
فيقال آدمي بالقصر والفتح واما اديّ بالمد والكسر وهو خطاء
لوجوب رد الجمع الى الواحد في النسبة قوله تنبيه واشارة في الفصل حكمان
احدهما ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا بسبب والتنبيه عليه وثانيها ان

السبب في سببيته الى ايجاب ذلك المسبب اذا كان تاما يجب حصول المسبب عنه والاشارة
اليه وذلك لان المعلول لو لم يجب حصوله عن العلة التامة كان صدوره عنها
ممكنا اذ لا وجه للامتناع فاحتاج الى سبب آخر لا الى نهاية وايضا لا يكون
ما فرض علة تامة لانه لو لم يجب لا يجوز ان يصير وجود المعلول بحسب العلة اولى علة تامة
من العدم ولم ينته الى حد الوجوب لانا نقول المعلول مع تلك الاولوية ان امتنع
لا صدوره فقد وجب وان لم يمتنع كان مع تلك الاولوية بحيث يمكن
ان يصدر عنه تارة ويمكن ان لا يصدر عنه وح ان لم يتوقف صدوره
عنه على امر آخر كان ترجيحا لاحد طرفي الممكن المتساويين على الآخر بلا مرجح وهو
مح وان توقف لم يكن العلة تامة هف ومن فوايد الامام ان الغرض من هذا
البحث التنبيه على قدم العالم فان جميع الامور المعتبرة في مؤثرية الباري تعالى
في العالم اما ان يكون ازليا او لا يكون والثاني باطل لانه لو كان شيء منها حادثا
لافتقر الى مؤثر فيعود الكلام فيه ويتسلسل فيتعين ان تلك الامور المعتبرة
في مؤثرية الله تعالى في العالم ازلية فيكون العالم ازليا لوجوب ترتب الاثر على
العلة التامة ولا يخلص عن هذه الشبهة عندي الا بالفرق بين الموجب بلا مرجح والترجيح
بلا مرجح ويجوز الاول قوله مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها آ كون الشيء بحيث
يصدر عنه آ غير كونه بحيث يصدر عنه ب فهاتان الحيثيتان ان قومتا
او قوم احديهما يلزم التركيب ولتعدد الصفات في الخارج يستحيل عنه
صدور غير الواحد والا لزم اتصافه بصفتين في الخارج فتعدد الصدور يستلزم
التركيب او تعدد الصفات في الخارج والواحد الحقيقي وهو الا تركيب فيه ولا جهات وصفات
في الخارج يستحيل صدور غير الواحد عنه هذا هو المذهب الذي يكتفي به الش في التقرير ولا شك
عليه الا انه ان اريد بتغاير الحيثيتين تغايرهما في الخارج فهو مم ولم لا يجوز ان يكون
وجوب آ في الخارج من حيث يجب عنه ب وان اريد تغايرهما في العقل فلا نم
انه يستلزم تغاير حقيقتهما في الخارج وهو ظ والجواب ان المؤثر ما لم يكن به
خصوصية بالقياس الى اثر معين لم يحصل منه ذلك الاثر وتلك الخصوصية امر
وجودي والعلم به ضروري ثم ان تلك الخصوصية لو كانت نفس ذلك

الواحد

الواحد كان كل واحد منهما يصدر عنه الا اثر واحد ولا يمكن ان يحصل عنه اثر
آخر باعتبار حالة اخرى وخصوصية الى ذلك الاثر وقد عبر الشارح عنها بالصدور
غير الاضافي واشار الى هذا التفصيل في آخر الفصل ونحو ان اصدر بالحركات
متعددة فالمحصل لنا خصوصية بالنسبة الى حركة لم يصدر عنا تلك الحركة
واقلها ارادة تلك الحركة فانها حالة خارجية مخصوصة بها فهكذا سائر العلل
الفاعلية لا يصدر عنها الاشياء الكثيرة الا اذا كان لها مع كل منها خصوصية
لا يكون لها بالنسبة الى الاخرى وايضا يوضح هذا ان كل ممكن مسبوق بوجوب وهو
وجوب صدوره عن الفاعل فوجوب صدور الاثر عن المبدأ الاول اما لذاته او
لغيره فان كان لغيره لم يكن مستندا اليه بالذات والكلام فيه وان كان لذاته
وذاته واحد حقيقي فلا يتصور منه بالذات خصوصيتين هذا خلاصة
الكلام في هذا المقام واما تقرير ما ذكره الشيخ فهو ان الحيثيتين ان قومتا
يلزم التركيب وان لزمتا فذلك الواحد يكون علة لهما لانهما لازمان علة اللازم
وح يكون عليته لاحديهما غير عليته للاخرى فيلزم التسلسل او ينتهي الى
التركيب ويرد عليه انا لا نم انهما يحتاجان الى علة وانما يحتاجان لو كانا وجوديين
وهو مم سلمناه لكن لا نم ان الملزوم يجب ان يكون علة اللازم فان علة
اللازم اذا كان خارجا عن الشيء عارضا له لم يكن بد من ان يكون معلولا لا نقول
حيث انما يجب تحققهما في العلة الفاعلية لا في كل علة والمنع الاول مندفع
بما ذكرنا وكذا المنع الثاني لان الشيخ فرض الدلالة في الله تع ولا بد من ان يكون
علة لما يلزمه وهذه القاعدة وان كانت كلية مطردة عندهم في جميع الصور
والمسائل الا ان المعلل بما ينقض الكلي في صورة ويستدل عليه ولا بعد
فيه ولا سيما اذا كان الدعوى واضحة والمقصود زيادة الوضوح واليه
اشار المص بقوله ولزيادة الوضوح قال واذا ثبت الشيئان الى آخره وعلى
هذا يكون قوله وكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط
الاخر فهو منقسم الحقيقة ليس على الاطلاق بل المراد ما اذا كان علة للوازم
وهذا التقييد انما يستفاد من خصوص الدلالة بالله تعالى قوله وفي بعض

النسخ بزيادة او بالتفريق الحيثيتان اما ان يكون احدهما مقوما اولا فان لم يكن
كل منهما خارجا فالاول يقتضي التركيب لا يتوقف على كونهما مقومين
والشارح يشير من ماخذ اخر وهو انه لو كان احدهما مقوما والاخرى خارجا
لكان حيثية التقويم غير حيثية الاستلزام فلا بد ان يكون الحيثية الاستلزام
ايضا ان كان خارجا عاد الكلام فيه الى ان ينتهي الى انه مقوم والمراد بـ
اللازم في قوله حيثية استلزام ذلك اللازم هو احد الشيئين المعلولين
الحاصل لحيثية الاستلزام قوله يلزم منه تركيب ما في ماهية الشيء لما ذكر
ان جميع الاقسام ينتهي الى التركيب ذلك تمام التركيب والظاهر من كلام
الشارح ان الحيثيتين اذا كانتا مقومتين فاما ان يكونا مقومتين للماهية او للوجود
او التفريق بان يكون مغايرا الحيثيتين يدل على التركيب فاما ان يكون التركيب
في الماهية او في الوجود او فيهما بالتفريق بان يكون حيثية للماهية وحيثية اخرى
للوجود والشارح المراد التركيب اما في ماهيته او بسبب وجوده بعد كونه شيئا حتى اذا كان شيء
في نفسه وينضم اليه الوجود كان مركبا في الوجود للماهية او يكون التركيب بسبب تفرقه
الى اجزائه او جزئياته وانما حمل كلام الشيخ على هذا لان التركيب في الوجود غير
معقول بمجرد الحصول لان التركيب في الشيء اما قبل الوجود او مع الوجود او
بعد الوجود اما التركيب قبل الوجود فهو التركيب في الماهية واما التركيب مع الوجود فهو
تركيب الماهية مع الوجود واما التركيب بعد الوجود فهو التركيب في الشيء المنقسم الى
جزئياته او الى اجزائه وتحقيق التركيب اما ان يحصل بعد الوجود او لا والثاني
هو التركيب في الماهية كتركيب الجسم عن المادة والصورة والاول اما ان يحصل بتفريق
الشيء اولا والثاني كتركيب المجموع من الماهية والوجود والاول كتركيب البيت من
اجزائه وجزئياته حتى ما واحدا فهو كلها المجموع وفي هذا الذي حمل الشارح عليه
ان حصول التركيب بالتفريق غير معقول لان المنقسم الى الجزئيات يستحيل ان
يكون مركبا منها واما الى اجزائه قوله عارض الفاضل قد علمت
ان تغاير الحيثيتين يستلزم احد الامرين اما تركيب العلة او تعدد صفاتها كما نص
الشارح عليهما في قوله هو شيئان او شيء موصوف بصفتين والامام حمل كلام

الشيخ على ظاهره وحكم برهانه على ان تغاير الجهتين ومفهوما
يستدعي تركب العلة في الحقيقة لا غير ثم اورد عليه نقوضا وهي ان الدليل
المذكور لو صح يلزم ان لا يسلب عن الواحد الا شيء واحد فانه لو سلب عنه
شيئان كالشجر والحجر فمفهوم سلب الشجر عنه غير مفهوم سلب الحجر عنه فان
كان احد المفهومين مقوما يلزم التركيب وان كانا عارضين كانا معلولين
لاحدهما لا غير عليه الاخرى ويعود الكلام فيتسلسل او ينتهي الى التركيب وان
لا يتصف الواحد الا بصفة واحدة فان المفهوم من اتصافه بالجلوس مثلا
غير المفهوم من اتصافه بالقيام الى آخر وان لا يقبل الشيء الواحد الا شيئا
واحدا فان قبول احدهما غير قبول الآخر وهذه النقوض مندفعة بالمتغيرين
المذكورين لورودهما الا على اصل الدليل وتحقيق جواب الشارح ان السلب
والاتصاف والقبول لاحدهما متعدد لاختلاف الحيثيات والاعتبارات لان السلب
يتوقف على مسلوب ومسلوب عنه فالسلب عن الشيء بالقياس الى مسلوب
غيره بحسب مسلوب آخر وكذا اتصاف الشيء بوصف غير اتصافه بآخر وقبول
الشيء لمقبول غير قبوله للآخر وكان السلب عن الشيء واتصافه وقبوله
يتعدد كذلك الشيء يتعدد بحسب تلك الحيثيات وصدور الاشياء الكثيرة عن
الاشياء الكثيرة ليس بمحال ان يتعدد السلب والاتصاف والقبول بحسب
تعدد الشيء لتعدد الحيثيات واما الصدور فلما لم يتوقف الا على شيء واحد
وهو ذات العلة لم يكن له حيثيات متعددة فتعدده لا يكون الا بالتركيب
فلهذا استلزم تعدد الصدور التركيب ولم يستلزم تعدد السلب والاتصاف
والقبول للتركيب وانما قلنا ان الصدور لا يتوقف الا على امر واحد لانه لو
توقف على امرين فيلزم التسلسل ولا ينتهي الى المبدأ ولعدم يكون احدهما ممكنا لا
يتوقف على امرين فيلزم التسلسل ولا ينتهي للممكنات الى مبدأ او احدهما انما يتم
توجيه الكلام هنا وفيه نظر لان الشيء المسلوب عنه او الموصوف او القابل
اذا كانت له حيثيات فتلك الحيثيات اما ان تكون اعتبارية فلم لا يجوز ان يكون
تعدد الصدور ايضا بحسب اختلاف حيثيات اعتبارية واما ان يكون خارجية

وح يعود الكلام لانها اما ان يكون مقومة فيلزم التركيب او عارضة فيلزم
ان يكون علية لهذه الغير ايضا لذلك ويلزم التسلسل المحذور مما اندفع اصلا
فلئن تنزلنا عن هذا المقام ولكن الصدور ايضا يتعدد بحسب تعدد الجهات
والفرق معلوم ولهذا انه لو توقف على امرين يكون لاحدهما صدور وهذا
جزافا انما يلزم التسلسل لو كان لاحدهما صدور اخر بل هذا الصدور نفس
الصدور المفروض وثانيا انا فرضنا صدور شيء عن شيء فهذا الصدور توقف
على الصادر والمصدر والصادر ممكن والمصدر هو نفس
ذلك المصدر فلا تسلسل اصلا قوله الصدور يطلق على معنيين منظور
فيه ايضا لان هذا الاطلاق ليس في العرف ولا بحسب اصطلاح القوم بل
الصدور بغير الاثر غير معقول والعبارة الصحيحة ان يقال ههنا
شيئان الصدور وحيثية الصدور والصدور وان كان اضافيا الا
ان حيثية الصدور وهي الخصوصية التي للعلة ليست اضافية على ما
اشرنا اليه قبل هذا قوله واحتجوا على ذلك انه لو لم يكن كذلك لكان
تجويز تخلف المعلول عن العلة التامة فانه لم يجوز ذلك يلزم القول بحوادث
لا الى نهاية لان واجب الوجود على ذلك التقدير لا يجوز ان يكون علة تامة
لحادث ما والا لزم تقدم قصد من الحادث عنه فيتوقف على حادث اخر وهلم
جرا وتقرير الوجه الاول انه لو وجد الحوادث لا الى اول فاما ان يكون لها
كلية حاصرة اي اما ان يكون لكل الحوادث موجودا او لم يكون كلها ومجموعها
موجودا والاول باطل لاستحالة انحصار غير المتناهي وكذا الثاني لان
كل واحد منها موجود فيكون الكل موجودا وعلى محاذات ما في الكتاب
انه لو وجد الحوادث لا الى اول يكون كل واحد منها موجودا فيكون الكل
موجودا فيلزم ان يكون لما لا نهاية له كلية حاصرة في الوجود وهو محال
وعلى هذا يكون قوله وان لم يكن كلية حاصرة لاجزائها معا فلا نهاية في حكم
ذلك مستدرك لا حاجة اليه اصلا قوله لان ذلك يقتضي قدم الفعل
الحكما استدلوا على قدم فعل الله تعالى بوجهين الاول من حيث الفاعل وتقريره

ان الواجب لذاته موجب في جميع صفاته الاولية وكل ما يحتاج اليه في التاثير
حاصل له ازلا وقد ثبت ان المعلول لا يتخلف عن العلة فيلزم قدم الفعل
والتقييد بالاولية لتخريج الصفات الاضافية والثاني من حيث الفعل
وتحريره انه لا يجوز ان يكون معدوما ثم يوجد اذ العدم الصريح لا تميز فيه
حتى يكون امساك الفاعل عن ايجاده اولى في بعض الاحوال من ايجاده
في بعض حتى يكون لا صدوره عن الفاعل اولى في بعض الاحوال من صدوره
في بعض بل لو كان صدوره واجبا كان في جميع الاحوال ولا صدوره
في بعض بل لو كان صدوره واجبا كان في جميع الاحوال او صدوره
واجبا في جميع الاحوال فيلزم اما قدم الفعل او عدمه بالكلية وهذا في الحقيقة
رد على من قال انما حدث في الوقت لانه لو كان اصلح لوجوده او كان ممكنا فيه
وهم الفرقة الاولى والثانية وتقييد العدم بالصريح احتراز عن عدم الحادث
المسبوق بالمادة قوله واما توقف الواحد منها الخ تم على الجواب تقريره
ان ليس معنى توقف الحادث على حادث اخر واحتياجه اليه انهما موجودان
معا ويتوقف وجود الثاني على وجود الاول او يحتاج اليه بل معنى التوقف
والاحتياج في العدم اي انهما معدومان معا لان الحادث الاخر لا يوجد الا
مع الحادث الاول فالحادث الاخر لا يوجد الا بعد الحادث الاول ثم ان
المتكلمين لما اثبتوا اول الاوقات واول الحوادث فلعلهم فهموا من توقف
الحادث على انقضاء ما لا نهاية له انه كان فيما مضى وقت لا يوجد فيه شيء
من الحوادث ثم يبتدئ الحوادث وينقضي ما لا نهاية له حتى ينتهي الى هذا
الحادث فالشيخ استفسر وقال قولكم يلزم ان يكون وجود هذا الحادث
موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له حتى يصل النوبة اليه وهو مح ان عنيتم به
ان هذا الحادث يوجد بعد حوادث غير متناهية موجود كل منها في وقت
فلا نم انه مح بل هو بعين صورة النزاع وان عنيتم به ذلك المعنى وهو ان
يكون وقت ما لا يوجد فيه حادث اصلا ثم يوجد بعد ذلك الوقت حوادث
لا نهاية لها ثم بعدها هذا الحادث فلا نم الملازمة ولهذا يصدق لو كان فيما

صح وقت كذلك وهو اول المسئلة على ان كل وقت فرض لا يكون بينه
وبين الحادث الاخير الا عدد متناه ففي جميع هذه الاوقات كذلك اذ لا فرق
عندكم بين الجميع وكل واحد واليه اشار بقوله بل اى وقت فرض فيصلح
وقول الش وكان وجود الحادث اليوم في ذلك الوقت متوقفا على انقضاء
ما لا نهاية له مشتمل على التناقض لانه فرض ذلك الوقت بحيث لا يوجد
فيه شيء من الحوادث وكيف يفرض وجود الحادث اليوم حال اليوم الآتي ثم
الوقت اليوم اى بل الحال اليوم وجود الحادث اليوم في اليوم يتوقف على انقضاء ما لا
نهاية له لكنه خلاف الظاهر بل هو عين السؤال الثاني من استفساره والعبارة
الملخصة ههنا ان يقال ان عنيتم بقولكم لو كان قبل حادث حادث
الى غير النهاية يكون وجود هذا الحادث موقوفا على انقضاء ما لا
نهاية له ان وجود هذا الحادث يتوقف على انقضاء ما لا نهاية له
في اوقات متناهية حتى يكون في الاوقات ما لا يوجد فيه حادث
فلا نسلم الملازمة وان اردتم توقف الحادث على ما لا نهاية له في اوقات
غير متناهية فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع قوله مراده ان
التنازع في القدم والحدوث سهل جواب سؤال الامام وهو ان
مسئلة اجنبية عن مسئلة القدم والحدوث لا تعلق بينهما فان قدم
الممكنات لا يستلزم وحدة مبدئها ولا كثرته وكذا حدوثها فلا دخل
للقدم والحدوث في مسئلة الوحدة فتعليقها بمسئلة الوحدة في
قوله بعد ان يجعل واجب الوجود واحدا خال عن التحصيل اجاب بان
المراد التنبيه في مسئلة التوحيد بالقياس الى مسئلة القدم ولعل التفات
بالصواب الامام الى هذا الجواب والله اعلم قوله لما ترجم هذا النمط بتنزيه
الغايات ومباديها والترتيب فالانسب ما ذكره الش فان الشيخ
في هذا النمط نفى اولا غايات افعال المبادي العالية ثم اثبت غايات
حركات الافلاك وهي تشبهها بالعقول وكذلك كلام في الغايات ثم
اثبت مبادي الغايات وهي العقول فلما كان بيان الغايات مفضيا الى

النمط السادس

اثبات

الى اثبات العقول قدمها ثم اخذ في الدلايل اللاحقة على وجودها ثم شرع في
الموجودات فقدم ترتيب المباحث في النمط على ما عنونه بهذا خلاف ما ذكره الش
وقول الامام اول مقصود في هذا النمط ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل
بفعله منظور فيه لان المقصود ليس هذه المسئلة لما بين في النمط السابق من ذهابهم
الى انه مختار فلا بد من القول بالارادة فلو كان كل فاعل بالقصد والارادة مستكمل بفعله
لزم ان يكون الله تعالى مستكملا بفعله والشرح بل المقصود ان كل فاعل لغاية مستكمل
بفعله واللازم منه ان لا يكون الباري تعالى فاعلا لغاية لا انه لا يكون فاعلا بالقصد
والارادة حتى يكون موجبا فقد بطل الوجه الاول واما توجيه الوجه الثاني فهو انهم
لما استدلوا على القدم بان الفاعل اذا استجمع جميع جهات الفاعلية وجب ان
يكون فاعلا في الازل كان عند المحدثين القائلين بالحدوث انه فاعل بالقصد والارادة
فيصح ان يتعلق ارادته بخلق العالم في وقت وبابطال ذلك يندفع هذا النقض وفيه نظر
لانهم يجعلون الباري تعالى ارادة متجددة واما الارادة الازلية عندهم فالكلام فيها
كالكلام في الذات قوله وهذا الكلام كالعكس لنقيض الاول لو كان قضية وانما قال لو كان
قضية لانه تعريف الغني وتعريف الشيء ليس بقضية بل بتصوره وتعيين مفهومه
فلا يكون القول المركب من المعرف والمعرف قضية وانما قال كالعكس لنقيضه لان هذا
لو كان الكلام اشارة الى قول الشيخ فمن احتاج الى شيء اخر فهو فقير وموضوعه
ليس بنقيض محمول الاول وهو قوله غني متعلق بشيء خارج عنه وان تقارب في المعنى ومحموله
ليس بنقيض موضوع الاول وهو الغني وان كان في قوته فكلام الشيخ انما عنى
في الغني الاستغناء في الامور الثلاثة لانه لو افتقر في شيء منها يلزم ان يكون فقيرا فيكون
غنيا وفقيرا هذا خلف قال الامام لما فسر الغني بانه الذي لا يفتقر في احد الامور الثلثة
كان الفقير مقابله وهو المفتقر في احدها فيرجع كلامه الى انه لو افتقر في احدها الا
في احدها لا ايراد عليه اجاب الشارح بطريقين الاول لا نسلم ان معنى الفقير هو المفتقر
في احدها فيرجع كلامه الى انه لو افتقر بل الفقير اعم منه لتحقق الفقر في الاضافات المحضة
وفي الكمال وغيرها وحمل الاعم على الاخص فيه والثاني سلمنا ان معنى الفقير ذلك لكن
لا نسلم ان حمله على الفقير في احدها خارج عن قانون الخطابة فان الحد يحمل على المحدود

ويحتمل ان ذلك مقدمة خطابية يذكر تقريبا بمعنى الحد والى فهم الجمهور يعلم من هذا
التوجيه ان تقديم الشارح هذا المنع على المنع الاول الذي على الترتيب الطبيعي على ان فيهما نظر
اما في الاول فلان الفقير جعله الشيخ في مقابل الغني فلا يجوز ان يكون اعم من مقابله
الاجل ان يصدق على الغني فلا يلزم الخلف كما في الثاني فلان الامام ما قال انه
خارج عن قانون الخطابة بل انه جار على قانون الخطابة فقد يكرر المعنى الواحد في الخطابة
والمحاورة ايضاحا وتفهيما للعامة لكن المقام برهاني يجب ان لا يستعمل الخطابة
فيه فيما نقله تعيين لعله وقع من اختلاف النسخ الطويق الثاني ان الامام صدر هذا
الفصل بانه في تفسير الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير في ذاته ولا في شيء من صفاته
الحقيقية ولا شك انه في قوة قضية فالمبادئ الحدود هو الحد وفي قوة قضية فانه
بان مقابل الحد مقابل المحدود مع انه لم يكن في هذه القضية فايدة لم يكن في تعريف الغني
ايضا فايدة ونقول ايضا سلمنا ان الفقير هو المفتقر الى الغير في شيء من الثلثة فانه
لا فايدة في حمل هذا المعنى على المفتقر في شيء منها لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون من
حمل الفقير عليه فايدة فان السامع ربما لم يتصور الفقير بكنه معناه بل بوجه ما فحمله
عليه مفيد وتقريب معناه الى فهمه **قوله** اعلم ان الشيء الذي لما يحصر المقصود من
هذا الفصل ان الفاعل لغرض مستكمل به لان من يفعل لغرض يكون ذلك الفعل الحسن
واولى به من تركه ولذلك الفعل لاشتماله على ذلك الغرض احسن واولى به من الترك واذا
لم يفعل لم يحصل له ما هو الاحسن به ولا ما هو الاحسن من غيره فهو مسلوب كما له فان
قيل انما يلزم ذلك لو كان ذلك الغرض عايدا الى نفسه اما اذا كان عايدا الى غيره
فلا اجيب بانه اذا فعل لغرض عايد الى غيره لم يفعل الا اذا كان ذلك الفعل النافع
للغير احسن واولى به من الترك والا لم يكن غرضا له فيعود الالزام فان قيل يفعل
لا لغرض عايد الى نفسه والى غيره بل لان الفعل حسن في نفسه اجيب بان الفعل
الحسن في نفسه لا يختاره لانه حسن لاجل انه حسن في نفسه الا انه احسن من الترك بالنسبة
اليه وانما يصح عليه هذا حاصل الفصول الثلثة **قوله** فما افتح ما يقال من ان الامور
العالية المبدا العالي قام اما بذاته وهو الباري تعالى واما بعلته وهو ساير المبادي
العالية ولما ثبت ان الفاعل لغرض مستكمل بفعله فالمبدا العالي لا يفعل لغرض في السافل

والا استكمل العالي بالسافل وهو محال واما المبدأ الحق فلا غاية لفعله اصلا بل هو غاية لجميع
الاشياء كما انه مبدأ لجميع الاشياء لان الصادر عنه اما ان يكون صدوره لغيره او يكون
صدوره لذاته والاول باطل لالزوم الاستكمال بالغير فتعين ان يكون صدوره لذاته فيكون
هو غاية الشيء ولا معنى للغاية الا هذا وايضا لما كان فاعلا بذاته تام الفاعلية
لم يكن فاعليته لالى جائزة والعلة الغائية هي التي بها فاعلية الفاعل فهو اذن كما هي في
الفاعلية يكون غاية بالضرورة فكما ان منه الاشياء كذلك لاجله الاشياء واما المبدأ
فهو وان لم يكن له غاية في السافل الا ان المبدأ الاول لما كان غاية لجميع
فهو لا يحتمل غاية لفعله فهو مسلوب الغاية بالنظر الى ما تحته لا بالنظر الى
ما فوقه واما المبدأ الحق فهو مسلوب الغاية مطلقا والى جميع ذلك اشار
بقوله وانما سلب الغاية عن فعل الخليفة الحق الاول مطلقا وانما قال هو
كنتيجة لما قبله لانه ليس هناك قياس هذا الحكم العام نتيجته بل هو لازم
من لوازم القاعدة المذكورة وفرع من فروعها ولهذا قال وسمى هذا الفصل بالتنبيه
انسب **قوله** وعلى ذلك يكون لكل شيء منه اي على كون كل شيء له يكون لكل
شيء منه لما ثبت ان الفاعل والغاية معا فلما كان الفاعل بنفس الغاية وهو
فاعل لكل شيء يكون غاية لكل شيء لكن انما ثبت ان الفاعل بنفس الغاية لو
ثبت ان الفاعل لغرض مستكمل به كما ذكرنا فيصح ان يكون الفصل معنونا بالتنبيه
لا لو لما كان الفاعل بنفس الغاية فتعليل كونه غاية بكونه فاعلا تعليل الشيء
بنفسه لانا نقول الاتحاد في الوجود والتعليل بحسب التغاير في العقل فلا
محذور لفظة ينبغي مجملة يراد بها تارة الحسن العقلي فيقول الاجمال بما يجب
لو كان لفظة ينبغي موضوعة للحسن العقلي والاذن الشرعي وهو ثم غاية ما في الباب
انه يستعمل بهذه الطريقة اللفظة في الحسن العقلي والاذن الشرعي لكن لا يراد الحسن العقلي
او الاذن الشرعي بل مفهومها اللغوي وهو كونه مطلوبا مؤثرا فاذا قيل
العلم مما ينبغي لم يرد به ان العلم حسن عقلا بل المراد به انه مطلوب الحصول مما يؤتى
وان كان حسنا عقلا وكذلك قوله النكاح مما ينبغي لا يراد به انه ماذون شرعا
وان كان ماذونا شرعا ثم انا لا نسلم ان الحكماء لا يقولون بالحسن العقلي فان الحسن

العقلي يقول على معان كون الشيء صفة كمال وملايما للطبع ومقتضيا للمدح
والحكم فانلون بهذه المعاني كلها اما بالاولين فظ واما بالمعنى الثالث فلان
فضايل الاخلاق عندهم مقتضية للمدح ورذايلها مقتضية للذم والشارح
سيصرح بهذا حيث يفسر الحسن والقبح في هذه الفصول بالعقليين وكانه
اعرض على هذا المنع ههنا تعويلا على ما سيصرح به ومنع اختصار معنى يبقى
فيما ذكره من المعنيين وهو ظ قوله وكذلك المقول في الدواء المصح هذا جواب
سؤال آخر وهو ان الدواء المصح للبدن او المزيل للمرض يفيد صحة البدن او
ازالة المرض ولا شك ان صحة البدن وازالة المرض مما ينبغي فهو افادة ما ينبغي
بلا عوض فيلزم ان يكون الدواء جوادا فاجاب بان الدواء لا يفيد بالذات
الا كيفية في البدن ملايمة له او مضادة للمرض ثم انها توجب الصحة او
ازالة المرض فهو لا يفيد بالذات الصحة او ازالة المرض وهكذا حال ساير
الفاعلات الطبيعية فان كل فاعل طبيعي يفعل شيئا وذلك الفعل كمال له بالذات
واما انه كمال لغيره فهو انما هو بالعرض وفيه نظر لانا نقول هب ان افادة الدواء
بالقياس الى الصحة وازالة المرض ليست افادة اولية لكنه يفيد بالذات
ذلك الكيفية الملايمة للطبيعة والمضادة للمرض وهو لا ينبغي ان يتوهم غير
يوجب ان يكون جوادا بالنسبة الى تلك الكيفية الحادثة في البدن ويوضحه
ان الدواء الحار اذا ورد على البدن المبرد المزاج احدث فيه كيفية الحرارة
وهي مما ينبغي لذلك البدن قطعا وكذلك المفرح اذا ورد القلب الضعيف
اقتضى بالذات تقوية له وهي مما ينبغي للقلب الضعيف على ان المراد بالذات
ان كان بلا واسطة يلزم ان لا يكون المبدأ الاول بالقياس الى معلولات
معلوله جوادا بل لا يكون علة بالقياس الى شيء فقط لان غيره انما هو
منه بواسطة وان كان المراد ان يفيده بالحقيقة لا بالعرض سواء كان
بلا واسطة او بواسطة فاختلال الاعضاء يمكن ان يوجب الموت
بالحقيقة لانه يوجب انطفاء الحرارة الغريزية بحسب تحليل الرطوبات وانطفاء
الحرارة الغريزية يوجب الموت والجواب عن جميع النقوض بان القصد

معتبر في معنى الجود والشيخ في تعريف الجواد الحق حيث قال ومطلب تصدى
لشيء يعود اليه لم ينف القصد مطلقا بل مقيدا بالعوض فلا يجب المفهوم على
انتفائه مطلقا ولولا القصد في الافاضات الالهية لم يكن له قدرة اصلا وهو مناف
لما سبق ولئن فرضنا انه لم يعتبر القصد في معنى الجود فلا اقل من اعتبار الشعور
بما يفيده وح يندفع جميع النقوض قوله فاذن ظهر ان كل فاعل يفعل بالطبع من غير
ارادة او بارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله او بما يستفيض وذلك لان الفعل
اما لطلب الكمال او لدفع النقص فان كان لطلب الكمال فهو مستكمل بفعله واليه اشار
في الفصل المتقدم بان شيئا لو احسن له ان يكون عنه غيره فلو لم يكن عنه يحصل له الا
حسن مع فهو في حد ذاته مساو بكمال وان كان لدفع نقص فهو مستفيض بفعله لانه مستفيد في
مقابله فعله التخلص عن النقص واليه اشار في هذا الفصل بقوله الشيء الذي يفعل شيئا لو لم يفعل
به او لم يحسن منه فهو متخلص عن الذم اى مستفيض على ما فسره به وهذا الجواب اشارة الى الفرق
بين الكلامين واعلم ان ظاهر هذا الكلام ان الفاعل بالارادة مستكمل بفعله كما صرح به في موضع
آخر منها حيث صرح في الهداية فان ذلك يجري بحسب صدورها عنه بقصد وارادة وقال بعد ذلك ليس
المقصود من هذا الفصل ان كل فاعل بالارادة لغرض فعليه يوجب ان يكون كل فاعل بالارادة
مستكمل بل هو مقدمة في ابطال الغلط ومن لم يتبين له جميع ذلك بيانا في ما سبق من ان الله تعالى فاعل
بالاختيار ولعل المراد انه ليس فاعلا بالارادة لغرض ههنا ولا يوجب ان لا يكون فاعلا بالارادة
لا لغرض قوله وهما قضيتان اشتركتا في موضوع القضية المذكورة في الفصل الثاني
فهو مسلوب بكمال الضمير فيهما الى الذي يفعل شيئا لو لم يفعله لم يكن عنه ما هو حسن له وفي
الموضع في القضية المذكورة في هذا الفصل هو الذي يفعل شيئا لو لم يفعله لقبح به او لم
يحسن منه فقد اعتبر في موضوع القضية الاولى ترك الحسن وفي موضوع القضية الثانية احد الامرين
اما قبح الترك او عدم حسن الترك فلا اشتراك بين القضيتين في مفهوم الموضوع بل لا
ملازمة بين الموضوعين فان ترك الحسن لا يجب ان يكون قبيحا وما لا يحسن تركه لا
يلزم ان يكون فعله حسنا فمن الجايز ان لا يحسن لا الترك ولا الفعل واما محمولا القضيتين
فداخلان في تغايرهما لكن تغير المتخلص المستفيض تغير الخاص بالعام لان المتخلص من
المذمة مستفيض وليس كل مستفيض متخلصا من المذمة لجواز ان يستفيض

فی مقابلته قوله کالاول قوله لاعدان یحصلها کان سانذکره یقول اقد علمنا ان المبداء
الاول لا یفعل لغرض لصدور المبادی العالیه لا یفعل لغرض فی السافلات ولا شك
ان صدور الموجودات علی الترتیب والنظام اللایق بها لیس بحسب طبیعة
ولا جزاف واتفاق فصدورها عن المبادی علی ذلك الوجه بای وجه یتصور
اجیب بان ذلك لعنایة المبادی بها وهی تمثل ذلك النظام اللایق فی العلم السابق
فان الباری تعالی حاضر لسایر الموجودات مع اوقاتها المرتبة حتی انه حاضر
لکل موجود فی وقته وتلك الموجودات فانها بعینه عنده فی اوقاتها کما هی حاضرة
له ولعل الفرق بین هذا المعنی والوط باعتبار الوجه الاصلح بعینه دون غیره قوله
والمقصود نفی الغرض لما کان النمط فی الغایات اراد ان یبین غایات افعال الموجودات
ولما کان الموجود اما واجبا او ممکنا والممکنات اما جواهر مجردة عن المادة
او غیرها والجواهر المجردة عن المادة اما متعلقة بالاجسام تعلق التدبیر
وهی النفوس او غیر متعلقة بها وهی العقول وبدا ببیان غایات افعال المبدا
الاول والمبادی العالیة اعنی العقول لانه بین اولا ان الواجب لا غایة لفعله بان
ذکر وصف الغنی ثم برهن علی الدعوی ثم اکده بالوصفین الاخرین ثم جعل
الحکم عاما للمبادی العالیة ولما فرغ من العقول شرع فی غایات افعال النفوس
وهی اما سماویة او ارضیة هذا هو ترتیب البحث فی غایات هذا النمط قوله
ما معنی انه یلزم ان لا یکون غنیا ولا ملکا ولا جوادا الخ فعلیهم بیان انه فعل ما وجب
علیه لم یستحق الذم ومتی لم یفعل کان مستحقا للذم فلم قلتم ان ذلك ممتنع وهل هذا
الا الزام الشیء علی نفسه ولم لا یجوز ان یستفید الله تعالی تلك الاولویة لنفسه
ولدفع المذمة بفعله فان النزاع ما وقع الا فیه وان عنیتم به فلا بد من بیانه
هذا هو عبارة الامام واقول لا شك ان الاستفسار انما یکون حیث الاجمال و
احتمال اللفظ لمعان وقد بین مفهومات الغنی والملك والجواد وجعل سلبها
لازما فلا اجمال ههنا ولو فرضنا فیه اجمالا فسلب تلك الاوصاف لا یحتمل ذلك
المعنی وهو انه متی فعل لم یستحق الذم ولو لم یفعله یستحقه فهو استفسار بمعنی
لا یحتمله اللفظ اصلا وهو قبیح فی المناظرة نعم لو ان عنیت بالاحسان الجمیل فلزم

انه لیس بجواد واما قوله وهل هذا الا الزام الشیء علی نفسه فقد تبعه الشارح بانه یلزم
ان یکون المقدم عین التالی وهذا ایضا فیه ما فیه لان غایة تقریر الدلیل ان یقال
لو کان فاعلا بالقصد والارادة لکان ذلك الفعل اولی به من الترك فانه لو
تساوی الفعل والترك بالنسبة الیه استحال منه ترجیح الفعل علی الترك ولو
کان ذلك الفعل اولی من الترك فهو یطلب تلك الاولویة ویحصلها بذلك الفعل ولو کان
کذلك لکان مستکملا بفعله ولو کان مستکملا بفعله لزم ان لا یکون غنیا ولا ملکا ولا جوادا
فههنا مقدمات اربعة ولا مقدم فیها عین ذلك التالی بل المغایرة فیها وبینه
ظاهرة فلا یخفی علیك ان قوله فی الجواب ما معنی قوله الباری لو فعل بالارادة لم یکن
غنیا یدل علی ان المقدم هو کونه فاعلا بالارادة فکیف یکون عین قوله متی
فعل ما وجب لم یستحق الذم ولعل المراد انه لو عنی بقوله یلزم ان لا یکون غنیا
انه مستکمل بفعله فهو الزام الشیء علی نفسه اذ الکلام ح انه لو کان مستکملا
بفعله کان مستکملا بفعله الا انه عوض لفظ الاستکمال صورة الوجوب لکون الاستکمال
فیه اظهر ولهذا قال الشارح معناه لو فعل علی وجه یستکمل به لم یکن کذا وما بعده قوله
فقد تبین فی النمط الثالث اعلم انا نحن هذه المسئلة من الابتداء لیترتب
الکلام منه الی الانتهاء ولا نبالی بتکرار بعض ما سلف فان تکرار الدرس مما
یجلب نشاط النفس فنقول قد تبین ان الحرکة الدوریة السماویة ارادیة لان
حرکة الجسم البسیط اما قسریة او طبیعیة او ارادیة اذ مبدأها اما خارج عن
المتحرك فهی قسریة او لا وح اما ان یکون مع شعور وارادة فتکون ارادیة او لا
فتکون طبیعیة ولا یجوز ان تکون حرکة الفلك طبیعیة ولا قسریة فتعین ان تکون
ارادیة اما انها لیست طبیعیة فلان کل حد من حدود المسافة متروك بالحرکة
المستدیرة یکون ترکها هو المتوجه الیه فلو کانت طبیعیة یلزم ان یمیل بالطبع
بحرکة واحدة الی ما یمیل عنه بالطبع وتکون طالبا بالحرکة وضعا ما بالطبع
فی وضعه وتارکا له هاربا عنه بالطبع ومن المحال ان یکون المطلوب بالطبع
متروکا بالطبع والمهروب عنه بالطبع مطلوبا بالطبع واما انها لیست قسریة
فلان القسر علی خلاف الطبع فلما لم یتصور الحرکة الطبیعیة لم یتصور الحرکة

القسرية ومتعذرة لان الجسم اذا لم يكن فيه مبدأ ميل طبيعي لم يقبل الحركة القسرية ههنا
بحث لان الاول ان ما ذكره في الحركة الطبيعية يقتضي ان لا يكون حركة الفلك
ارادية لان ترك كل وضع لما كان عين التوجه الى ذلك الوضع فلو كانت الحركة
ارادية كان ذلك الوضع مرادا وغير مراد في حالة واحدة واندفع واجيب عنه بجواز ان
كون الشيء الواحد مرادا وغير مراد من جهتين فان مبدأ الحركة اذا كان له شعور
جاز ان يختلف اغراضه بخلاف ما اذا كان عديم الشعور اذ لا يتصور اختلاف
الجهات والاعتراض الثاني انا لا نم ان ترك جزء او وضع هو التوجه الى ذلك
الجزء والوضع بل ترك حصوله في حال وضع ويتوجه الى ذلك الحصول في ذلك
بتركه والامتناع اعادة المعدوم في حال الحدا ومثل ذلك الوضع بعد الانعدام وذلك الحصول
وذلك الوضع بتركه وامتناع اعادة المعدوم فالاولى ان يقال ان طلب وضع معين بالطبع
وتركه بالطبع مما لا يتصور بخلاف الارادة كما تقرر فيما سبق الثالث هب ان
ترك كل وضع عين التوجه الى ذلك الوضع لكن لا نم انه يلزم ان يكون المطلوب
بالطبع **قوله** وانما يكون كذلك لو كان المط هو الوضع وهو ممنوع لجواز ان
يكون المط نفس الحركة او شيئا آخر وجاز ان الحركة ليست مطلوبة لذاتها
بل لغيرها فانها لذاتها تقتضي التأدي الى الغير فيكون المط ذلك الغير والمطلق
بالحركة اما الكم او الكيف او الاين او الوضع والثلثة الاول منتفية ههنا فتعين
ان يكون المط الوضع الرابع انا لا نم ان القسر لا يكون الا على خلاف الطبع
وانما يكون على خلاف الارادة حيث يريد السكون في الوضع ويقسر على
الحركة عنه ولئن سلمنا فلا نم انه يلزم من انتفاء الحركة بالطبع انتفاء الحركة
بالقسر لجواز ان يقتضي الجسم السكون بالطبع ويحرك بالقسر والمعتمد في
ذلك ما هو في النمط الثاني من ان مبدأ الحركة الفلكية طباعي مأخوذ قوله لان
الحركة السماوية ارادية مرادها اما ان يكون جزئيا او كليا والاول حق
لانه اما ان يكون ممكن الحصول او لا فان كان ممكن الحصول فاذا نال الحركة
والا استحال طلبه ومذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك
هو النفس المنطبعة وغير مجلى هذا لا يلزم مرادها كليا اذ المراد

لا بد ان يكون متحركا والمدرك الكلي يمتنع ان يرتسم في القوى الجسمانية ولهم ان يجيبوا عن
ذلك الدليل باجوبة احدها انا لا نم انه يحصل المراد الجزئي بحسب الفلك وانما يكون كذلك
لو لم يستعد بواسطة ... للمراد الجزئي لآخر وهلم جرا الى غير النهاية حتى كلما حصل له
وضع جزئي يستعد لوضع آخر جزئي لطلبه فلهذا يتحرك دائما وثانيها لا نم انه اذا كان
ذلك الجزئي ممتنع الوقوع يستحيل طلبه ولم لا يجوز ان يكون يستحيل او لظن انه ربما
يحصل فان ذلك من القوى الجسمانية ليس بممتنع سلمنا جميع ذلك لكن منقوض
بالمراد الكلي فانه اما ان يكون ممكن الوقوع او لا الى آخر ما ذكروه اذ ليست المراد الكلي الا ان فيدا
لا يكون الا انا لمجرده مفارقة لكن الحركات الجزئية والاوضاع الجزئية لا تحصل من الارادة الكلية
لان نسبة المراد الكلي الى جميع الافراد على السوية فلا يتخصص بعضها بالوقوع فلا يحصل بعض
تلك الافراد الا بارادة جزئية تنبعث من تلك الارادة الكلية فوجب ان تكون فيها المراد
الجزئية والاوضاع الجزئية ولما كان جرم الفلك لانه بسيط لا يختص بعض اجزائه بتلك القوة
دون البعض فهو سارية في جميع الفلك فلذلك القوة المنطبعة كالخيال فينا الا انه غير سارية هي
سارية في جميع الجرم والذات المجردة كالنفس الناطقة الانسانية سابقة على الفلك ذات مجردة و
والذات المجردة ان كانت جميع كمالاتها موجودة بالفعل فهي العقل والا فهي النفس فلا بد ان يكون
مبدأ التحريك هو العقل او النفس لا جائز ان يكون هو العقل لوجوه ثلثة الوجه الاول
ان حركات السماء مستكملة بحركته والعقل لا يكون مستكملا بفعله ولا بصحة فعله الوجه الثاني
ان حركات السماء لها ارادة كلية وارادة جزئية والعقل ليس له الا الارادة الكلية الا الارادة الجزئية
اما انه ليس له الا الارادة الكلية فلان المراد الكلي ليس هو المتجدد ويتصور له ان يكون موجودا
او معدوما ولا يحتمل ان يكون العقل مريدا لما يحدث له وهو طالب ولا ان يكون منقوطا ...
لان حاله شأن السر واما انه ليس له ارادة جزئية فلان المرادات الجزئية لا تستطيع الا في الجسمانيات
والعقل منزه عن القوى الجسمانية هذا هو التقرير المنطبق على المتن وعلى الشرح ايضا من قوله ثانيا
ان المراد الكلي الى قوله لا يكون الا ... حاضر حقيقة اشارة الى ان العقل ليس له مراد كلي وقوله
ليست جزئية متغيرة ولا طلبية اشارة الى نفي الارادة الجزئية عنه وقوله والحركات السماوية
بخلاف ذلك اشارة الى صغرى القياس والى اثبات الارادة الجزئية له لكن تقديمه انسب
ولو جعل كبرى القياس كانت النتيجة ان العقل ليس محركا للسماء والمط عكسها فهذا الدليل

ذوايين فان قوله المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم لا فايدة فيه بل يكفي ان يقول المراد الكلي اما ان يكون موجودا او معدوما وهما ممتنعا الثبوت للعقل وكذا قوله
فانه من بد لامور جزئية يتجدد ويتصرم لصدور الحركات والاوضاع المتجددة
المتصرمة على الاتصال فان اثبات الارادة الجزئية كاف واما تجددها وتصرمها
فتعينهما يتاتى في الاستدلال اللهم الا ان يقال ان ذلك ايماء الى دليل آخر وهو ان محرك
السماء ارادة جزئية يتجدد ويتصرم لصدور الحركات والاوضاع المتجددة
المتصرمة عنه وتوقفها على ارادات كذلك والعقل ليس له ارادات متجددة
ومتصرمة لانه موجود دايم متشابه الاحوال ولما كان هذا استدلالا بثبوت الارادة
الجزئية وتغيرها كما كان ذلك استدلالا بثبوت الارادة مطلقا وسلبهما جمعهما
في وجه واحد لان ماخذهما هو الارادة واحد بقي ههنا اشكالان احدهما
ان الدلالة المذكورة على نفي المراد الكلي عن الفعل باقية للمراد الجزئي ايضا عنه فانه
لو كان للفعل مراد جزئي لكان اما موجودا فيطلبه او مفقودا فيحصله فنقول انه
كذلك الا انه يجعل نفي الدلالة الارادة الجزئية بشيء آخر وهو انها بالغواشي الجسمانية
والعقل منزه عنها فكانه ينفي الارادة الكلية لطلب الارادة الجزئية بطريقين ولا
فيه والاخر انه لما لم يكن للعقل ارادة كلية ولا ارادة جزئية فلا يكون له ارادة اصلا
المقصود انه ليس له مراد يستحصل بالحركة والدلالة انما قامت عليه والاحتمال الجائز ان
يكون للعقل مراد موجود دايما اما كلي او جزئي الوجه الثالث ان المباشر لتحريك
السماء لا بد ان يكون متعلقا بها تعلق التدبير والتصرف مرتبطا به ارتباطا
نفوسنا بذاتنا الاعلى جاب بواسطة جسم الفلك العقل لا يمكن كذلك فلا جرم
بالجزئي
يكون كان غيره وقوله فاذن مبدأ الارادة الكلية نفس السماء معناه لما كان
ليس
العقل كالاساس الجسم لم يرتبط بالجسم ارتباط نفسنا فلو كان مبدأ الارادة
الكلية هو العقل لم يكن نفس السماء ان لم يرتبط به ارتباط النفس بالجسم وقد ثبت
انه كذلك هف قوله لانه لم يرد ان يصرح اعلم ان تلامذة ارسطو نقلوا
من ارسطو ان المباشر لتحريك الفلك هو النفس المنطبع ولها ارادات جزئية
فلما استدل الشيخ على وجود مبدأ الارادة الكلية يستحسن ان يصرح بتجرده

اقوال تلامذة ارسطو فلهذا قال وان كان قوله ولا يمكن ان يكون تحريك السماء الداعي السماء
شهواني ولما تبين في التقسيم المتقدم ان للافلاك نفوسا تحركها ارادات بين الغاية
من تحريكها فنقول لما كان حركة الفلك ارادية فالمراد بها اما محسوس او معقول اي
غير مدرك بالحس فان كان محسوسا فاما ان يطلبه لجذب او يطلبه للدفع وجذب
الملايم هو الشهوة ودفع المنافر هو الغضب وهما محالان على الفلك اما اولا فلان
الشهوة والغضب لا يكون الا في جسم متغير من حال غير ملايمة الى حال ملايمة والجرم
الفلك بسيط متشابه الاحوال واما ثانيا فلان حركة الفلك غير متناهية والشهوة
والغضب الى غير النهاية لا يمضي واما المراد المعقول فهو معشوق لان دوام
الحركة الارادية يدل على فرط المحبة وفرط المحبة هو العشق مع اما ان يريد نيل
ذاته او نيل صفاته او نيل شبه صفاته او ذاته اي العاشق الطالب اذا لم يطلب
لا ذات المعشوق ولا صفته ولا شبه ذاته ولا شبه صفته فهو لا تعلق له اصلا بالمعشوق
فما يفرض معشوقا لا يكون معشوقا فقد ظهر انحصار الاقسام في الثلاثة اعني
ذات المعشوق وصفته او شبه ذاته او شبه صفته والقسمان الاولان
باطلان لان المطلوب اما ان يحصل في الجملة او لا يحصل ابدا وايا ما كان يلزم احد
الامرين اما طلب المح او وقوف الفلك وهو محال فتعين ان يكون الحركة لنيل شبه
المعشوق فلا بد ان يكون للفلك معشوقا موجودا وهو يطلب التشبه به ونيل المطلوب
اما ان يكون نيل الشبه المستقر اي شبها بعد شبه بحيث ينقضي شبه ويحصل
شبه آخر ولا ح اما ان يحفظ بتعاقب الافراد او لا يحفظ والثاني بط والا لزم
وقوف الفلك فاذن المطلوب انما شبه محفوظ النوع يتعاقب افراد غير متناهية
وهذه المتشابهات الغير المتناهية مع المعشوق اما من حيث بواته من القوة
اي في صفات الكمال او من حيث انه بالقوة اي في صفات النقصان والثاني
بط فيكون المطلوب حصول المتشابهات الغير المتناهية مع المعشوق في صفات كمال
غير متناهية فيكون للفلك معشوقا موصوفا بصفات كمال غير متناهية
وهو العقل فان قلت لا حاجة الى التقسيم المذكور الى المحسوس والمعقول
بل يكفي ان يقول لما كان حركة الفلك ارادية فمراده لا بد ان يكون معشوقا وح

اي شبها واحدا باقيا دايما فيلزم احد الامرين او يكون نيل الشبه الغير المستقر

اما ان يكون حركة لنيل ذاته او صفته او شبهه الى آخر الدليل فنقول المط اثبات العقل وهو يتوقف على ان المراد
ما ليس بمحسوس فلا بد في ذلك التقسيم من التعرض الى بيان ما هو يشكل من الشرح والمتن فنقول فهي اذن اشبه
بالحركات التامة المسادة من منفعلها الى الكمال القوة الاولية فقد سمعت ان للنفس قوة نظرية من على شبهها ينفعل بالعلم
بالحركات والطبع للمعقولات وقوة عملية وهي التي بها تحرك الآلات فهي يتصور ولا يشبه التحرك
الا انما يحصل ذلك بالشيء فكذلك الفلك يتصور امرا فيتحرك لاجل تحصيله واما قوله وذلك للمعشوق
يكون اما اشياء تحصل الذات فبيان انحصار المراد المعقول في الاقسام الثلاثة فذلك ان المعشوق اما
ان يكون موجودا او لا فان لم يكن موجودا فاما ان لم يوجب الحركة فلم يكن غرضا لها او يوجب الحركة
فما يوجب الحركة اما الوضع او الكم او الكيف او الاين او توابعها واياما كان فالطلب ذات المعشوق
وان كان موجودا لم يكن الحركة لنيل ذاته بل الطلب شبها بل اما لنيل حال من احواله او لغيره فان
كانت لنيل حال له فالمط حصول صفة المعشوق ولا شك ان قيام صفة الشيء بغيره محال فالمط
حصول حال للفلك بالقياس الى المعشوق ونسبته كما استره وسواه والاشارة بقوله فالحركة
لتحصيل الحال بقوله نحو حصول حال اما التحرك وان كانت الحركة لغيره لا يكون ذلك الغير الا شبهه يتوهم م
ذاته او صفاته الا فلا يدخل المعشوق في الغرض من الحركة والقول هذا القدر يكون في بيان الحصر
والمقدمات الباقية مستند وكم قطعا ولعله يحمل على زيادة تبيين وايضاح واما قوله وبالجملة
يكون من كمالات الجسم المتحرك التي لا يكون حاصلة فيه فمعناه ان المعشوق لو كان ما ينال
بالحركة ذاته او حاله يكون من كمالات الجسم المتحرك لان ما ينال بالحركة الا ذاته او حاله هو
الوضع او ما يتبعه وكل ذلك كمال الجسم المتحرك فالحاصل ان المعشوق لا يجوز ان يكون من كمالات
الجسم المتحرك والا لزم احد الحذورين بل المعشوق في نفسه شيء موجود الذات لا
ينال بالحركة وهو مطلب الشبه به وانت خبير بانه لو حذفت هذه المقدمة لتم الدليل دونها م
على ان المتن خال عنها واما قوله ولا ينال بكماله الا على تعاقب شبه المنقطع
بالدائم فمحصله ان الشبه وان كان غير مستمر بحسب التشخص الا انه مستمر
مستمر بحسب النوع ويخرج منه تقسيم الشبه الغير المستمر الى انحفاظ النوع القوة م
وعدمه وفي قوله فلا ينال بكماله اشارة الى ان المط ليس مشابهة واحدة ولا عدة م
مشابهات بل جميع بوجوه غير متناهية لكن جميع المشابهات الغير المتناهية المتشابهات م
لا يحصل الا بتشبه محفوظ النوع بتعاقب افراد غير متناهية في اوقات غير

متناهية

متناهية وهذا كانه جواب سؤال وهو ان يقال الغرض من الحركة لو كان شبها
غير مستقر فالمراد اما تشخص الشبه او نوعه واياما كان يحصل بشبه واحد
ح يلزم وقوف الفلك اجاب بان المراد الشبه بكماله اي الشبه بوجوه غير متناهية
ولا ينال الا على تعاقب مستمر بجملة الكلام انه اذا ثبت ان المراد هو الشبه بالمعشوق
فاما ان يكون المراد مشابهة واحدة او مشابهات متناهية او مشابهات غير
متناهية والاولان باطلان والمشابهات الغير المتناهية اما ان يحصل دفعة
او على التعاقب والتجدد والاول بط فتعين ان يكون المط هو المشابهات الغير
المتناهية بحيث لا يحصل الا على التدريج في اوقات غير متناهية واما قوله
فيكون المعشوق شبيها ما بالامور التي بالفعل من حيث يراعي لها بالقوة فمنه
يخرج تقسيم الشبه المحفوظ النوع الى صفات الكمال والنقصان وقوله
راشحا عنه الخير اي يحرك السماء حال استفاضة الكمالات من العقل يفيض عنه
رشحات الخير الى عالم الكون والفساد يكمل بها استعداد المواد الناقصة
لكن الافاضة ليست لغرض في السافل بل من حيث انها نسبة للعالي ح قوله وسببا
ذلك في احوال الوضع اي سبب ذلك الشبه الغير المستمر هو الوضع فان العالي
يتحرك ويخرج ويستخرج بواسطة تلك الحركة الاوضاع الممكنة من القوة
الى الفعل ويحصل له بواسطة كل وضع شبه الى الامور التي هي بالفعل من
جميع الوجوه اذا زال وضع زال الشبه الذي بواسطة ذلك الوضع
واذا حصل وضع آخر حصل شبه آخر فكان نوع الوضع يحفظ بتعاقب
الاوضاع كذلك م يحفظ نوع الشبه بحسب تعاقب المشابهات ويتصل بواسطة تلك
المشابهات الفيض من معشوقه فهنا اربع سلاسل سلسلة الحركات ثم سلسلة
الاوضاع ثم سلسلة التشبهات ثم سلسلة الادراكات والكمالات والحركات
والاوضاع كمالات الجسم واما التشبهات وما يترتب عليها فهي للنفس ونحو لا نعرف
حقيقة ذلك التشبه م هذا نهاية تقرير الكلام في هذا المقام والاعتراض عليه ان يقول
لم لا يجوز ان يكون مراد الفلك محسوس قوله ان طلب المحسوس اما الجذب والدفع
قلنا الحصر ممنوع لجواز ان يكون للمرهقة او لشبه به او غير ذلك ولئن سلمناه لكن

لانم استحالة الشهوة والغضب على الفلك واللازم في البسيط متشابهة اجزائه
المفروضة في الحقيقة واما تشابه احواله فغير لازم ومن الجائز ان يكون
للفلك شهوات غير متناهية بحسب محسوسات غير متناهية كما جاز ان
يكون له لذات غير متناهية ومعقولات غير متناهية ولئن نزلنا عن هذا
المقام فلانم بطلان القسمين الاولين وما ذكره في بيانه يقتضي ان لا يكون
للفلك مراد اصلا اذ لو كان له مراد فاما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل
دائما فيلزم احد المحذورين على انا نقول انما لا يجوز ان يكون المط ذات المعشوق
او حالا له اذا كان ذات المعشوق او حاله فائتة له في الوجود فلم لا يجوز
ان يكون المط معشوقا غير قار محفوظ النوع بحسب تعاقب الافراد او حالا
من المعشوق كذا الكلام ذكره في التشبه بعد ذلك لانم ان الموصوف بصفات
كمال غير متناهية هو العقل وانما يكون كذلك لو اجتمع تلك الصفات فيه
بالفعل لكن من الجائز ان يكون اتصافه بها على التعاقب غاية ما في الباب
ان يكون حصول تلك الصفات له سابقا على حصول التشبهات للفلك
ولهذا احتيج الى الاستدلال على عدم جواز تشبه الفلك بالعناصر وعلى تقدير
اجتماع الصفات الغير المتناهية يجوز ان يكون هو المبدأ الاول فلا دليل
ان يكون العقل ولعلك لو انعمت التامل في الدليل امكنك دفع هذه الاعتراضات
او بعضها **قوله** وتقرير الكلام توجيهه ان اختلاف حركات الافلاك يستلزم
اختلاف التشبهات واختلاف التشبهات يستلزم اختلاف المتشبه به اما
الصغرى فلان اختلاف الحركات اما ان يستند الى القابل اعني جرم الفلك
او الى الفاعل اعني النفس المجردة لا سبيل الى الاول لانه لو كان اختلاف
الحركات مستندا الى اجسام الافلاك فلا يخ اما ان يكون لجسميتها من حيث
الجسمية وهو مح لانها مشتركة والمشترك لا يكون علة للاختلاف واما
لطبيعتها وهو ايضا مح لان كل جزء من اجزاء كل فلك يحتمل ان يكون
في كل جهة وعلى كل حد يفرض من السرعة والبطؤ وذلك يقتضي تشابه اجزائها اي الهاء
وهكذا ان كان لهيولاها فان الجهات بالنسبة اليها متساوية

ان يكون

ان يكون اختلاف الحركات بسبب النفوس وقد ثبت ان حركاتها ارادية واختلاف
حركاتها بالارادة لا يكون الا لاختلاف الاغراض وهي التشبهات واما الكبرى فلان م
اختلاف التشبهات انما يكون بحسب اختلاف مباديها وهي العقول فيكون اختلاف
الحركات ملزوما لاختلاف المتشبه به لكن الملزوم حق فالتالي مثله هذا هو
التقرير المحرر المنتج لعين المط وهو كثرة المتشبه به والشارح جرى على نهج
المتن نحا ولابطال نقيض المط وذلك لان المتشبه به لو كان واحدا لكان
التشبه في جميع الافلاك واحدا وهو عكس نقيض الكبرى ولو كان التشبه في
جميع الافلاك واحدا لتشابه الحركات في الجهة والسرعة والبطؤ وهو عكس
نقيض الصغرى ينتج ان المتشبه به لو كان واحدا لتشابه الحركات لكن اللازم
منتف فينتفي الملزوم ولا شك ان في هذا التقرير زيادة مقدمات لا حاجة
اليها على ان انتظام الكلام في الشرح موقوف على تقرير الكبرى هذا القياس
لان قوله وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا ينتهي الى جهة تفسير الى آخره بيانها
لا بيان الصغرى وان كان هو الظ ومع ذلك في تقديم بيانها على بيان
الصغرى سوء ترتيب ومن الظ ان الحكم على امتناع الوضع المعين مشترك
في البيان وفي الدليل كيف ما تقرر نظر من وجوه فان قوله يحتمل ان يكون كل
جزء من اجزاء الفلك على كل حد ان اريد به الاحتمال في نفس الامر فهو ممنوع بالنظر
الى الطبيعة الفلكية الخاصة او هيولاه وان اريد به الاحتمال الذهني فهو مسلم
لكن لا ينتج المط فان اجيب بما سيذكره الشارح في آخر الفصل ان اختلاف
الحركات لو استند الى الطبيعة والمادة يلزم ان يكون الحركة طبيعية قلنا
لانم وانما يلزم لو كان الحركة مستندة اليها وهو مم فان من الجائز ان يكون
وجود الحركة من النفس بالارادة ويكون عروض صفة لها بواسطة امر آخر
كما انا نتحرك بالارادة واما ان هذه الحركة على سطح الارض لا الى جهة السما
فليس بالارادة بل لان البدن لا يمكنه الصعود سلمناه لكن لانم ان اختلاف
الحركات النفس للافلاك بواسطة اختلاف الاغراض فلم لا يجوز ان يكون
بسبب اختلاف النفوس مع القوة والضعف او في ساير الاحوال فلئن سلمناه

لا يقتضي حركة الى جهة معينة م

لكن لا نم ان اختلاف الاعراض يستلزم اختلاف مباديها فلم لا يجوز ان يتشبه
جميع الافلاك بعقل واحد من جهات متعددة لا بد له من بيان قوله واعترض
الفاضل الشارح لما كان تقرير الدليل ان وحدة المتشبه به يستلزم وحدة التشبه
وهي يستلزم تساوي الحركات قال الامام هذا الالزام لازم عليكم لانكم قايلون
بوحدة المتشبه به فان قولكم الفلك يريد التشبه بالعقل ليس معناه انه يريد
ان يجعل نفسه مثل العقل فانه في ذلك المحال الحقايق بل معناه ان العقل حيث
كان الاثر الذي يقدر من القوة الى الفعل والفلك يريد ان يستخرج كمالاته الذي يقدر
ايضا من القوة الى الفعل هذا المعنى وهو خروج الكمالات من القوة الى
الفعل مشترك بين ساير العقول ولا دخل لخصوصية عقل في ذلك
فالفلك لا يطلب التشبه الا بموجود خرج جميع كمالاته الذي يقدر به من القوة
الى الفعل وهو شيء واحد فلو كان وحدة المتشبه به يستلزم وحدة التشبه
ثم تساوي الحركات ثم تساوي الحركات يرد عليكم هذا الالزام ايضا اقول ويمكن
هذا الاعتراض بان قال هذا المعنى وهو استخراج الكمالات الذي يقدر من
القوة الى الفعل مشترك بين ساير الافلاك فيكون التشبه واحدا في جميع
الافلاك فلو استلزم وحدة التشبه تساوي الحركات لزمكم هذا الالزام
وجواب الشارح ان غايات حركات الافلاك تشبهات جزئية لانها غايات
حركات جزئية لا تشبه كلي والتشبه الجزئي لا بد ان يكون لمتشبه به جزئي
فلا يلزم وحدة المتشبه به ولا خفاء في ان جوابه الحق على التقرير الثاني لعدم
احتياجه الى تقرير هذه المقدمة القائلة بان التشبه الجزئي يكون
لمتشبه جزئي وهي منفوذة في الشرح قوله ذهب قوم اعلم ان حاصل الكلام
في الفصل السابق ان اختلاف حركات الافلاك يدل على اختلاف الاغراض
التي هي التشبهات واختلاف التشبهات يدل على اختلاف المتشبه به فيكون
لكل فلك عقل متشبه به وهاتان المقدمتان وان لم يكونا يقينيتين الا
ان الظن واقع بهما والظن في مثل هذا المقام كاف ثم ان قوما
منهم ذهب الى ان اختلاف الحركات ليس لاجل اختلاف الاغراض بل لاجل

نفع السافل فان الحركات في جميع الجهات سواء في تحصيل المقصود وهو التشبه
والحركة المخصوصة في الجهة المخصوصة على الهيئة المخصوصة نافعة للسافل فلهذا
اختارها والشيخ في ابطال هذا المذهب طريقان الاول انه لو جاز ان يكون هيئة هذه الحركة
لاجل المعلول لجاز ان يكون نفس الحركة لاجل المعلول حتى ان السكون يحصل به غرضه حينئذ
الفلك كالحركة لكنه اختار الحركة لانها نافعة للغير وهذا نقض وان سماه الامام
معارضة الثاني انه لا يجوز ان يكون هيئة الحركة لاجل السافل كما لا يجوز ان يكون
نفس الحركة لاجل السافل لاشتراك الدليل وهذا الطريق هو المعتمد في دفع ذلك
المذهب لهذا اضرب عن الطريق الاول بقوله بل اذا كان الاصل الى آخره واعترض
الامام على الطريق الاول بان مقصد الفلك هو التشبه والتشبه انما يحصل باستخراج
الاوضاع من القوة الى الفعل واستخراج الاوضاع انما هو بالحركة فالحركة
ابدا حركة يحصل المقصد بخلاف السكون وتقرير جواب الشارح ان القوم قد ما وتحريك
كانت
ان استواء الحركات في تحصيل الغرض وذهبوا الى ان اختيار هيئة الحركة
لاجل نفع الغير على ذلك التقدير والشيخ ايضا قدر الحركة والسكون سواء
في تحصيل الغرض وجعل كون اختيار الحركة لاجل نفع الغير على ذلك التقدير
ثم ان منع مانع تساوي السكون والحركة في تحصيل الغرض منع ايضا تساوي
الحركات في تحصيل الغرض بان الغرض ليس مطلق التشبه بل حصول تشبهات
جزئية بارادات جزئية ولعلها لا يحصل الا من الحركة في هذه الجهة بهذه
السرعة والحاصل ان كلام الشيخ نقض اجمالي وجواب النقض الاجمالي يجب
ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل لكن المنع الذي اورده على النقض
وارد عليه ايضا وانت تعرف ان قوله ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك
قوله ما قاله الامام مفهوم لا دخل له في الجواب وكذا قوله فالعلة
الداعية الى اسناد الحركة لتمام الجواب دونه قوله حمله الشيخ جمع بين قولي
اصل
الفيلسوف الاول ان المراد من قول الوحدة ان المتشبه به المبعيد واحد
ومن قول الكثرة ان المتشبه به القريب كثير فلا تنافي بين القولين قوله والجواب
عن الاول تقريره انا نختار ان ذلك الواحد متشبه به قوله لو كان كذلك

لزم تناهي الحركات قلنا لا م ولئن سلم ذلك لو كان متشابها بل قلنا لا م فان المراد بالتشبيه
ما لم يدخل في التشبيه والمبدأ الاول لكنك لا نسلم وجود للتشبيه بل دخل في وجود ذلك
قوله فكيف صدر التحريك عن الشيء المتصور % اي كيف تعقل الشيء لسبب ان يتصور
شيئا ويدرك كالاحراك شيئا اخر والمثال ان النفس الانسانية انما تعقل امورا وتنقش
في قوة الخيال الصور تماما على سبيل المحاكاة لعلاقة بها بالنفس فيسري الاشتغال الى البدن ويعرض له
حركة ودهشة فكان حدوث الانفعال في النفس الموجب حدوث الانفعال في قوة الخيال
وهو موجب حدوث حركة البدن فلا يبعد ان يكون استمرار الانفعال لنفس الفلك
موجبا لاستمرار انفعال خيال الفلك وهو يستتبع دوام حركة الفلك قوله القوة
قد يكون على اعمال غير متناهية م النهاية واللانهاية تعرضان للكم بالذات وما ليس
بكم بالذات لسبب كميته والقوى ليست بكميات ونهايتها بحسب كمية اثارها اما الانفصالي
وهو عدد اثارها واما الاتصالي وهو زمان نهايتها اما نهايتها بحسب عدد حركاتها
بحسب العدة واما نهايتها ولا نهايتها بحسب زمان حركاتها فلان الزمان مقدار كما يمكن ان يفرض
اللانهاية فيه في جانب الازدياد يمكن ان يفرض في جانب الانتقاص فيها اما في جانب الازدياد
فهو الاختلاف بحسب المدة واما في جانب الانتقاص فهو الاختلاف بحسب الشدة ولما
استحال وجود القوة الغير المتناهية بحسب الشدة لان حركتها اما ان يقع في آن وهو
الاستحالة وقوع الحركة في الآن واما ان يقع في زمان فيكون حركتها في نصف ذلك
الزمان اشد فلا يكون القوة المفروضة غير متناهية في الشدة هف لم يعتبر
الشيخ اللانهاية بحسب الشدة بل اقتصر على ذكر التناهي واللاتناهي بحسب العدة والمدة
اما مثال التناهي فحركة المدة فانها متناهية بحسب المدة وهو ظاهر وبحسب العدة ايضا لان
حركتها واحدة واقل مراتب الوحدة واما مثال اللاتناهي فحركة الفلك فغير متناهية
بحسب المدة وهو ظاهر وبحسب العدة لان للفلك ادوارا غير متناهية وكل دورة حركة
فحركة الفلك يشتمل على حركات غير متناهية وفيه نظر لان انقسام الفرض [illegible]
لم يكن حركة المدة متناهية واما الشارح فقد قسم النهاية واللانهاية الى ثلثة اقسام
فانهما اما ان يلحقان الكم لذاته [illegible] كالجسم او ما الشيء يتعلق بكمية كالقوى فانها يتعلق بها
شيء له كمية وهو عدد اعمالها واشار بقوله فمنها ما يعرض الكم المتصل الى القسم الاول
فنهار

فان النهاية

(هامش: قريبا وهو كم بل متشبه بحسب [illegible] ذلك لكن يختار ان المتشبه هو مع عزه قوله فلا يكون هو متشابها)
(هامش: ولانهاياتها م — ولاتناهيها ع — حركة الفلك بحسب الفرض واما في الواقع فهي متصلة واحدة من الازل الى الابد والانقسام [illegible] اوما له كمية م — فانها ع)

فان النهاية واللانهاية تعرضان اولا للكم بالذات فاما ان يكون عروضهما للكم المتصل
فهما نهاية المقدار ولا نهايته واما الذي يكون عروضهما للكم المنفصل فهما
نهاية العدد ولا نهايته وللمقدار كما يمكن ان يزداد الى غير النهاية فيكون له لانهاية
لانهاية للمقدار لاتصاله يمكن ان ينتقص الى غير النهاية لانه قابل للانقسام والانفصال
وانما الكم عند انفصال الاجزاء يكون كما منفصلا فيكون له لانهاية لا نهاية العدد
وقوله والشيء الذي له مقدار اشارة الى القسم الثاني من الاقسام الثلثة والى
الثالث اشار بقوله واما الشيء الذي له مقدار يتعلق به شيء ذو مقدار فرض
النهاية واللانهاية في القوى اما بحسب مقدار عملها او بحسب [illegible] لها فان كان
بحسب عدد اعمالها غير متناهية فالقوة غير متناهية وان كانت متناهية
فمتناهية وان كانت اكثر كانت اقوى وان كان بحسب مقدار العمل فاما ان يعتبر
مع وحدة العمل اي يكون عمل يقع في ازمنة مختلفة فان وقع ذلك العمل في الزمان الذي
في غاية القصر بل في الآن فالقوة غير متناهية والا فمتناهية وكلما كان الزمان
اقصر كانت القوة اقوى واما ان لا يعتبر وحدة العمل بل يكون المعتبر هو
مقدار الزمان فقط فالقوة ان عملت في زمان غير متناهية سواء عمل في
ذلك الزمان الغير المتناهي اعمالا متعددة متتالية او عملا واحدا
فهي غير متناهية وان عملت في زمان متناه فهي متناهية وكلما كان زمان العمل اطول
كان القوة اقوى وفيه نظر لانا لو فرضنا حركة قوة مائة ذراع في ثلثة
ساعات وحركة قوة اخرى مائتي ذراع في ساعتين يلزم على ما ذكر ان القوة
الاولى يكون اقوى وليس كذلك والحق في التقسيم ما ذكرنا قوله والحركات
التي يفعل حدودا الغرض بيان ان الحركة الحافظة للزمان ليست الا
المستديرة وذلك مبني على مقدمتين احدهما ان الزمان مقدار الحركة
وثانيهما ان الزمان لا بداية له ولا نهاية له وقد سلف بيانهما فيكون الحركة
الحافظة للزمان حركة لا بداية لها ولا نهاية فتلك الحركة اما حركة واحدة مستديرة
او حركة واحدة مستقيمة او حركات مختلفة وهذه اقسام ثلثة والقسمان الاخيران
باطلان فتعين الاول اما الثاني فلانه لا يجوز ان يكون الحركة الحافظة مستقيمة فلان

(هامش: عدد م — فان كان اعمالها م — واحد م — طول م — عشرة م)

كل حركة مستقيمة منتهية الى السكون اذ المتحرك بالاستقامة اما ان يذهب
على استقامة الى غير النهاية وهو مح والا لزم وجود بعد غير متناه واما ان
يرجع او ينعطف فح يفعل تلك الحركة حدا معينا ونقطة هي نهاية الذهاب ومبدأ
الرجوع او الانعطاف فيكون حركات مختلفة لا حركة واحدة وقد نقضت حركة الرحى
هف وفيه نظر لانا لا نم ان الحركة لو انعطفت لا نعطفت عن الذاهبة لم لا يجوز
ان يكون الحركة الذاهبة والمنعطفة واحدة على الاتصال فانا اذا توجهنا الى
على مسافة فيها انعطاف نحن نعلم بالضرورة انا اذا وصلنا الى زاوية الانعطاف
لم ينقطع حركاتها بل استمرت على اتصالها واما انه يمتنع ان يكون الحافظ للزمان
حركات مختلفة فلامتناع اتصال الحركات المختلفة من غير تخلل السكنات والحجة
المشهورة فيه ان الحركات المختلفة لها حدود في المسافة فالمتحرك الى حد من
تلك الحدود انما يكون واصلا اليه في آن لان الوصول آني فانه لو وقع في الزمان
فهو يضعه اما ان يحصل الوصول اولا فان لم يحصل لم يكن ما فرضناه زمان
الوصول وان حصل لم يكن حصوله في ذلك الزمان بل في بعضه ثم اذا جاوزه
ذلك الحد صار مباينا او مفارقا له والمباينة والمفارقة انما يحصلان في آن
فلا يخ اما ان يكون الوصول عين آن المفارقة وهو مح والا لزم ان يكون
واصلا ومفارقا في آن واحد او غيره فاما ان يتخلل بين الانين زمان او لا فان
لم يتخلل يلزم تتالي الانات وهو مح فانه لو اجتمع انات يحصل منها امتداد والا تتالى
الزمانى ينطبق على الحركة والمسافة فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزى وان
تخلل بينهما زمان فهو زمان السكون لان المتحرك في ذلك الزمان لا يتحرك
الى ذلك الحد اذ التقدير انه وصل اليه ولا عنه لانه ما ابتدأ بالمراجعة والمفارقة
ونقضها الش بالحدود المفروضة في المسافة حتى يقال المتحرك الى كل حد يفرض
في المسافة انما يكون واصلا اليه في آن الى اخر الدليل فان قلت لا نم ان المتحرك
واصل الى الحد المفروض فان الحد المفروض معدوم في الواقع والوصول الى
المعدوم مح فضلا عن الوصول في آن قلت لا معنى للوصول الى الحد المفروض
الا الحصول في حيز لو فرض ذلك الحد موجودا كان الحصول في ذلك الحيز

عنه والوصول بهذا المعنى ضروري والنقض به لازم وانما قيد الحدود بالمفروضة
لانه لو نوقض بالمسافة التي يكون فيها حدود بالفعل فانما يلزم السكنات
في مثل المسافة كما اورد الشيخ نقضين الاول انا اذا ركبنا كرة على حائط
دائم وفرض فوقها سطح بسيط بحيث يلقاها عند الصعود والكرة يصيب
مماسة لذلك السطح ثم يصير مماسة فيلزم ان يحصل بين الانين سكون الثاني
ان المسافة اذا حصلت فيها نقط بالفعل بان كان بعضها اسود وبعضها
ابيض او كان اجزاؤها منضودة على المماسة يلزم الوقفات عند تلك الحدود
وحاصل جواب الشيخ التزام السكون فيهما واورد الامام بمماسة كل كوكب
لنقطة معينة من الفلك المحيط بفلكه كما اذا كان في ذروة التدوير على اوج حامله
او في حضيض التدوير وحضيض حامله وبوصول الكواكب الى الاوج و
الحضيض ومسامتتها لنقطة الاعتدال وهذه النقوض ايضا بحدود مفروضة
قوله وقد ابطلها الشيخ في الشفا لما كان المفارقة والمباينة هي الحركة الرجوع
فههنا آن هو آن يقع فيه ابتدأ الرجوع وان يصدق على المتحرك الراجع انه
مفارق مباين فلا شك انه يصدق عليه في كل آن يفرض في زمان الرجوع انه
متحرك مفارق فان ارادوا بآن المباينة هذا الآن فلا نم المغايرة بين الانين لجواز
ان يكون هذا الان عين آن الوصول الذي هو انتهاء الذهاب حتى يكون هذا الآن
فصلا مشتركا بين زمان الحركتين اعني زمان الذهاب وزمان الرجوع فان نسبة
الآن الى الزمان نسبة النقطة الى الخط كما ان النقطة عارضة للخط كذلك الآن عارض
للزمان وكما ان النقطة يمكن ان يكون فصلا مشتركا بين خطين اي يكون بداية
خط ونهاية لاخر كذلك الآن يمكن ان يكون فصلا مشتركا بين الزمانين وان ارادوا
بآن المباينة هو الثاني فلا نم ان الزمان المتخلل بين آن الوصول وهذا الآن زمان
السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض زمان حركة
الرجوع يتخلل بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع ووجه الامام الحجة
بالوصول واللاوصول فان الحركة الواصلة الى حد معين فالقوة المحركة
اليه موجودة حال الوصول لاستحالة الوصول بغير علة والوصول ان كان الحركة
اي م

فانه لا يقع الا في الآن واذا زال الايصال عن القوة المحركة الغير موجودة يكون زوال
الوصول في آن آخر وهذا الآن بعد زمان السكون ولا شك ان الامر في وارد ايضا عليه م
لجواز ان يكون الوصول في آن هو طرف الزمان الذي يحصل الا وصول في كل الوقت
صرح به الشيخ حيث قال وكذلك اذا اورد بدل لفظ المباينة لا مماسة اذ لا
فرق بين الوصول او المماسة واللاوصول واللامماسة فكان نقل هذا الكلام
من الشارح انما هو للتنبيه على تزييف توجيه الامام على ان زوال المحرك الموصول
على القوة المحركة ويمكن التعرض له ولوجوده في آن الوصول
مستدركا في الاستدلال اذ يمكن ان يقال ان الحركة الواصلة الى الآخر يكون وصولها يكفي م
الى ذلك الحد في آن وزوال الوصول عنه في آن آخر واما ان الوصول عن القوة
فلا مدخل له في الدلالة ثم ان الشارح قرر الحجة بطريق كما صرح به الشيخ في
الشفاء والنجاة وتقريرها ان الحركة الموصلة الى حد انما يصدر عن علة موجودة
وتلك العلة باعتبار ان احدهما كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما مقربة له الى الحد
الآخر يسمى ميلا لكن بهذا الاعتبار ميلا فلا معنى للميل الا
الانصراف عن حد والتوجه الى آخر وثانيهما كونها موصلة الى الحد الذي يتوجه
اليه من السمت المكشوف اذ معنى الايصال الى الحد غير التقريب فبهذا الاعتبار
لا يسمى ميلا وان كان الموضوع واحدا فتلك العلة موجودة بهذا الاعتبار في آن
الوصول لانه علة الوصول والعلة باقية مع بقاء المعلول فاذا انصرف عن ذلك
الحد فلا بد من وجود ميل آخر لان حركة الذهاب وحركة الرجوع مختلفتان و
يستحيل حصول الحركتين المختلفتين من ميل واحد وهذا الميل يوجد في آن آخر
والا لزم اجتماع ميلين مختلفين في آن واحد وانه محال وبينهما زمان السكون
لانتفاء الميل لانه لو وجد كان اما مقربا الى ذلك الحد فلا يكون واصلا اليه
وقد فرضناه الوصول اليه هف واما ان يكون مبعدا عنه فيكون زايل الوصول
وهو بعد لم يزل الوصول فلا حركة والنظر في هذا التوجيه متعين م
من وجوه اخر احدها انه في قوله الحركة الموصلة انما تصدر عن علة مساهلة
لان الميل الذي هو علة الطبيعة كما تقرر فكيف صار مصدر الحركة ولو قال

الحركة

الحركة الموصلة انما توجد بسبب علة موجودة وتلك العلة باعتبارين من الاشكال الثاني انه محتاج م
انه يكفي في الاستدلال ان يقال الجسم المتحرك الى حد انما هو بسبب الميل المحرك
فلا بد ان يكون موجودا في آن الوصول لاستحالة وجود المسبب بدون السبب
فالقول بان له اعتبارين يسمى باحدهما ميلا ولا يسمى بالآخر مستدرك لا دخل له
في الاستدلال ويمكن ان يقال انه جواب سؤال وهو ان الميل انما ينبعث عن القوة
المحركة لاجل الحركة فاذا انعدمت الحركة فلينعدم الميل فكيف يوجد في حال الوصول
فاجاب بان الميل من شانه انه مزيل للجسم عن حد موصل له الى حد آخر واذا وصل
الجسم زال عنه الازالة وبقي الايصال الى الحد فهو منعدم في حال الوصول من حيث
الازالة موجود من حيث الايصال وثانيها انه لا حاجة في الدليل الى التعرض للميل الاول
اذ يكفي ان يقال المتحرك الجسم الى حد فوصوله الى ذلك الحد في آن ثم اذا تحرك عن ذلك آنی ح
الحد فقد زال الوصول وانما يكون زوال الوصول بحركته من ميل حادث وحدوثه
ليس في جميع زمان اللاوصول بل في طرفه فيكون في طرفه زوال الوصول فلا يكون
آن الوصول فثبت ان آن الوصول وآن اللاوصول بينهما زمان السكون
والجواب ان ما قرره الشيخ مبني على امتناع اجتماع ميلين فلا بد من التعرض للميل الاول
واما ما ذكرتم فهو طريق آخر في الدلالة وتعيين الطريق غير لازم ورابعها ان
هذه الدلالة انما تتم بدون المقدمة القايلة بان الميل الذي ليس كالحركة فنقول هذه
بالحقيقة ليس مقدمة في الدليل بل جواب لسؤال مقدر وهو ان يقال الميل
لا خفاء في انه مستمر ويستدعي زمانا كالحركة فلم لا يجوز ان يكون الميل زمانيا كالحركة
اجاب بانه ليس كالحركة فانها لا توقعا في الزمان الا ان الميل يوجد في الآن و
يستمر والحركة لا يقع الا في الزمان وخامسها ان اردتم بقولكم الميل علة الوصول
انه علة موجدة له فهو ممنوع وان اردتم انه علة معدة للوصول فمسلم ولكن
لا يلزم وجوده في آن الوصول لعدم اجتماع العلة المعدة مع المعلول وسا
دسها انه اذا وصل المتحرك الى حد يتوجه اليه فلو وجب الميل الموصل
في ذلك الحد لزم ان يكون الجسم اذا تحرك الى حيزه الطبيعي يبقى له الميل
الموصل فيه ما دام في حيزه لكنهم صرحوا بخلافه ويمكن ان يجاب عنه

بان الحجر اذا تحرك من الهوا الى خيزه الطبيعي فلا شك في بقاء ثقله لكن ثقله
مادام في الهوا كان مزيلا مقربا اياه الى الاحياز فهو ميل فاذا وصل الى الخير
كان ثقلا موصلا ويسمى مادام في خيزه الطبيعي والذي زال هو الميل
من حيث انه ميل وسابعها ان الثابت امتناع اجتماع شيئين ولما استنا
اجتماع الحركات الموصل والميل الثاني فهم وذلك لان اجتماع الميلين لان
احدهما مقرب الى حد والاخر مبعد عنه وهذا لا ياتي في الحجر المحمول
وجوابه ان من البين امتناع ان يكون جسم فيه بالفعل الايصال الى حد
وفيه بالفعل التنحي عنه وثامنها ان الحجر اذا تحرك في الهوا الى فوق فنازلا
في اثناء حركته الى ما نزلناه فلا شك ان يد نا يتحرك بالمتابعة في
جهة النزول فلو سكن الحجر يجب سكون يدنا ايضا لكن حركة اليد الى فوق
قطعا وتاسعها ان الحركة انما انحصرت في الطبيعية والارادية والقسرية
كذلك السكون الذي هو مقابلها انحصر في الاقسام الثلاثة فلو سكن
الحجر المقسور في الهوا كان سكونه اما طبيعيا او اراديا او هو ظاهر البطلان
واما قسريا وليس كذلك اذ لا قاسر ثمه اصلا فنقول يجوز ان يكون امتناع
وجود الميلين هو سبب وجوب السكون كما ان امتناع الخلا قد يكون
سبب حركة الخلخلة قوله والحد اعم من المنقطع لما كان الدعوى هي
ان الحركات المختلفة يمتنع ان يتصل من غير تخلل سكون عامة يتناول
انواع الحركات سواء كانت في اين او كم او كيف او وضع كان لا بد
ان يعرف الحركات المختلفة بالتي تفعل حدودا لان كل حركة من الحركات
تتوجه الى غاية فهي ينتهي الى تلك الغاية فهي فاعلة حدا لكن خص الشيخ
الحدود بالنقط لان البيان في الحركة الاينية اسهل فلهذا خصص
الدعوى بعد تعميمها قوله وانما وصف تلك الحركات بانها هي
التي يقع بها الوصول هذا ليس بوصف للحركات بل هو حمل
عليها ولو قال انما حمل على الحركات كان اظهر وانما حمل عليها الا ان الحركات
الفاعلة للحدود هي الحركات المنتهية المنقطعة والحركات المنتهية

المنقطعة والواصلة الى الحد وحد من المسافة بالضرورة اي يقع بها وصول
الجسم الى حد من حدود المسافة واليه اشار بقوله لان حركة المتوجه الى حد انما
ينقطع بالوصول اليه وفيه مساهلة لان الحركة ربما يتوجه الى حد ويموت
دون ذلك الحد نعم انقطاع الحركة لا يكون الا بالوصول الى حد من حدود
المسافة وان لم يكن هو الحد الذي توجهت اليه الحركة وهذا ليست بيان
فايدة تلك المقدمة في الاستدلال بل بيان صدقها والفايدة انه لو اقتصر
على انتها الحركات فقال الحركة اذا انتهت يكون انتهاؤها في آن ثم اذا ابتدأت
حركة اخرى يكون ابتداؤها في آن آخر وبين الآنين زمان لم يتم الحجة لان يكون
الحركة ابتداء الحركة الاخرى هو آن انتها الحركة الاولى فلا بد من الدلالة
على تغايرهما فقد بان لك ان المراد بالحدود في قوله التي تفعل حدودا
الحركة هي نهاياتها وانقطاعاتها كما صرح به الشيخ وقوله هي التي يقع بها
الوصول اي وصول الجسم المتحرك بها الى الحد وحد من حدود المسافة وذلك ظ
واما قوله فالحركة التي بها وصول بالفعل هي المنقطعة فهو عكس المقدمة المذكورة
اي الحركة الواصلة الى حد من حدود المسافة منقطعة منتهية وانت تعلم
ان اتمام البرهان ليس يتوقف على هذا العكس مع ان ما تقدم من النقوض
وارد عليه ولعله انما ذكره لان قوله هي التي يقع بها الوصول دال على الحصر
والمساوات لكن من الجايز ان لا يكون هذا المفهوم مرادا وانما المراد منطوقه
فقط او التنبيه على ان وجود حد من حدود المسافة يستدعي وجود حد من حدود الحركة
وهو تمام غايته في الباب لفرض الحدود في الحركة واما وجود حد في الحركة
حتى ينقطع تلك الحركة ويبتدي حركة اخرى بحيث لا فترة بينهما فلا واما قوله والحركة
الواحدة التي لا ينقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض فهو عكس نقيض العكس
وليت شعري اذا لم يثبت وصول الحركة الواحدة كيف ينقض الحجة المتمسكة
بالحركة الواحدة الواصلة الى الحدود المفروضة وما ذلك الا لانا نخص

قوله واشار الى امكان وجوده فى آن بقوله فان الاتصال ليس مثل
المفارقة رد بهذه اشارة الى امكان الوجود بعد الاستدلال على الوجود
وهو هذيان والاولى ان يقال انه جواب لسؤال ذكرناه فى الميل ثم تثبت قوله
بعد ذلك الآن الثانى لما كان حاصل الدليل ان هاهنا آنين آن الوصول
وآن اللاوصول وبينهما زمان السكون وفرغ عن اثبات الآن الاول
شرع فى اثبات الآن الثانى وانما قال يزول عن المحرك الموصل كونه موصلا
لان المحرك للموصل اصلى وهو الطبيعة او الارادة او القاسر وغيره الحلى
وهو الميل والكميل وان انعدم فى جميع زمان زوال الوصول الآن الطبيعة
مثلا باقية وان زال عنها الايصال ولقائل ان يقول حمل المحرك الموصل
فيما سبق على الميل والضمير فى قول الشيخ فانه يزول عنه كونه موصلا يرجع
الى ذلك المحرك الموصل فحمله هاهنا على الطبيعة ينافى ذلك ولهذا حمل
الامام المحرك الموصل على القوة الجسمية فان القوة الجسمية فى آن الوصول
موصلة بالفعل ثم يزول عنها الوصول فى زمان المفارقة والآن الذى
يصير فيه غير موصلة غير الآن الذى يصير فيه موصلة فبينهما زمان سكون
وفيه ما فيه والصواب ان يقال اذا زال وصول الجسم المحرك الى الحد الحقيقى
اليه وفارقه فهناك امران انعدام الميل بالمرة وزوال الايصال عنه لكن
لم يثبت بعد ان الميل الاول يمتنع ان يوجد فى زمان المفارقة وزوال
الوصول ثابت بالغرض والكلام يتم من غير حاجة الى اثبات انعدام الميل
فلهذا لم يقل ثم ينعدم فى جميع زمان مفارقة المحرك عن الحد وذلك لان
المحرك الموصل موجود فى آن الوصول ثم زوال الوصول انما هو بسبب الحركة
الثانية والحركة الثانية انما هى بسبب الميل الثانى لكن حدوث الميل الثانى
لا يكون فى آن الوصول والا لاجتمع الميلان المختلفان فى آن وهو محال
بل فى آن آخر فيه اللاوصول وغاية تقرير كلام الشارح فى اثبات الآن الثانى

ان يقال زوال الوصول وان استمر زمانا الا ان تحدده آنى لان الميل الموصل
موجود فى زمان ثم صار غير موصل فى زمان آخر فلا بد ان يكون بين الزمانين
آن فذلك الآن لا يجوز ان لا يكون آن الوصول ولا آن اللاوصول لامتناع
ارتفاع النقيضين ولا يجوز ايضا ان يكون آن الوصول لان السبب الموصل
فى زمان الوصول موجود والشىء الموجود ما لم يرد عليه ما يعدمه لم ينعدم
والوارد الذى توجب انعدامه هو الميل الثانى الذى هو ضده فالم تطرا الميل
الثانى لم ينعدم السبب الموصل وحدوث الميل الثانى لا يكون فى جميع زمان
اللاوصول بل فى طرف زمان اللاوصول الذى هو الآن الفاصل فيكون فيه
اللاوصول لانه معلوله وفيه نظر لان الذى ثبت ان الوصول آنى واما استمراره
فى زمان فيتوقف على سكون ضرورة انه اذا فارق الحد لم يبق الوصول فلو
اثبتنا السكون بذلك لدار الحجر ثم ثبت ان السبب الموصل موجود فى زمان لكن
لا نعلم انه ينعدم اذا صار غير موصل فانه كان محركا موصلا وزال التحريك ولم ينعدم   اذا
فلم لا يجوز ان يزول الايصال ايضا ولا ينعدم فضلا عن حاوله بسبب عدم سلمناه
لكن انعدام الشىء كما جاز ان يكون بطريان الضد كذلك يجوز ان يكون بانتفاء
شرط او وجود مانع ثم لو ثبت وجود الميل الثانى فى آن لا يكون آن الوصول   هو م
لوجود الميل الاول فيه وامتناع اجتماع الميلين فلا حاجة الى قوله
وكان الايصال الذى هو معلوله حاصلا معه وايضا كون آن اللاوصول آنى
لان السبب الموصل موجود ولا ينعدم الا بحدوث ميل آخر فى آن فيه
اللاوصول لانه معلوله فلا حاجة الى باقى المقدمات اصلا والحاصل ان
اثبات وجود الآن الثانى ممكن بطريقين احدهما ان يقال زوال الوصول
انما هو بالميل الثانى والميل الثانى آنى فيكون هناك آن فيه الميل الثانى وهو ليس
آن الوصول والا لاجتمع الميلان بل آن آخر فيكون بين الآنين زمان لا محالة
والطريق الثانى الوصول انما يزول بالميل الثانى وهو آنى لا يحدث فى زمان

الآن الاول الموصول بل في آن ابتدائه فيكون في هذا الآن الاول الموصول فهو لا يكون آن اللاوصول فلو اثبت الآن الثاني بالطريق الاول لم يحتج الى اثبات الاتصال وان اثبت بالطريق الثاني فالحجة ليست مبنية على امتناع اجتماع الميلين بل يكفي ان نقول ان الآن الاول للاوصول ليس آن الوصول والا لكان الجسم واصلا في آن ولاصلا فيه واللاوصول قوله واتمام الحركة الثاني لما ذكر ان هذه الحجة مبنية على امتناع اجتماع الميلين وذلك انما يكون لو اشتمل ميلين لكن الشيخ ذكر الحركة الموصلة وهو الميل الاول ولم يذكر الميل الثاني بل اقتصر على ان الآن الاول للاوصول آني فزعم ان الحجة تتمشى من غير حاجة الى ذكر الميل الثاني لان الميلين المختلفين ليسا ممتنعي الاجتماع لذاتيهما بناء على القاعدة المشهورة وهي ان التقابل بالذات انما هو بين الايجاب والسلب واما تقابل الضدين وغيرهما فليس لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الاخر فالميلان انما تقابلا لاستلزام كل منهما عدم الاخر ولما كان زوال الوصول هو انعدام الميل الاول لكن الاول ممتنع الاجتماع معه استغنى الشيخ بزوال الاتصال عن ذكر وجود الميل الثاني فان ذكر المتقابلين بالذات مغن عن ذكر المتقابلين بالعرض ولعل الحق بيان وجه عدم تصريح الشيخ بذكر الحركة الثاني لان الحجة لا يحتاج الى اثباته فان كون زوال الاتصال آنيا موقوف على اثباته على ان ذكر المقابلين بالذات ليس مغنيا عن ذكر المتقابلين بالعرض بل الامر بالعكس ولو قال ان زوال الوصول ملزوم الميل الثاني فيكون ذكره كذلك لاصاب وكفى قوله لان سبب الحركة اعني الميل معدوما فان للقايل ان يقول لما كان الاتصال متحققا في زمان السكون كان الميل الاول الذي هو للوصل موجودا فيكون الميلان معدومين والجواب ما مر من ان السبب للحركة الموصلة انما سمي ميلا لانه يستعد بلوغ الحد ولا شك ان ذلك السبب بهذا الاعتبار معدوم فيكون الميل الاول ايضا معدوما وهذا لا ينافي وجود السبب الموصل المغاير الاعتبار من قوله والاتصال الحق زمانيا لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد فيكون زمانا لا زمانيا

لان

قوله لان هناك قسما ما الثابت ان الآن حد مشترك بين الزمانين فاذا انقضى الزمان الاول بطرفه وعدم ذلك الآن واقع في كل جزء من اجزاء هذا الزمان الثاني ولا يستحيل ان يكون الشيء معدوما في زمان وقبل ذلك الزمان موجودا واما قوله ولا يستحيل ان يتصف الشيء بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة فهو لا ينطبق على ما نحن فيه لان الآن وان اتصف بالعدم في زمان الا انه ليس في طرف ذلك الزمان على صفة الوجود بل هو بعينه طرف ذلك الزمان والا لكان للآن آن آخر قوله كان ذلك الشيء في الجزء الاول موجودا معدوما معا لان الحاصل في الجزء الاول موجود فيه والذي يحصل في الجزء الثاني غير موجود في الجزء الاول فلو كان الحاصل هو الذي يحصل بعينه يلزم ان يكون الشيء الواحد موجودا معدوما معا وانه محال واذا ثبت ذلك ثبت ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة لو استدل على ذلك بان وجود الشيء وعدمه على التدريج غير معقول فلم يكن عدم الآن على سبيل التدريج بل يكون دفعة وفي آن فيستلزم تتالي الآنات فلا حاجة اذن الى قوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه على انه ليس يلزم من امتناع الحصول التدريجي ان يكون دفعيا كما صرح الشيخ ولو استدل على ذلك بقوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن فبيان امتناع الحصول التدريجي مستدرك اذ لو ثبتت هذه القضية كفت في الاستدلال لكن اثباته اذ لا بد من الحصول آن الحصول فلا نم ان كل حادث يكون له حدوث آن يكون موجودا فيه فان الحركة حادثة وليس لها اول حدوث هي موجودة فيه وان اراد انه يوجد في زمان هو اول ازمنة حصوله فنم ولكن من اين يلزم تتالي الآنات قوله اقول على الوجه الاول الشيء اما ان يحصل على سبيل التدريج او لا ومعنى الحصول على التدريج حصوله في هوية اتصالية يمتنع ان يقع الا في زمان بل لا بد وان ينطبق على اتصال الزمان كما في الحركة وحصول الحركة

ليس حصول اشيا كثيرة في اجزاء الزمان لانه ليس للحركة اجزاء ولا للزمان
اجزاء بل ليس الا حصول شيء واحد في زمان واحد نعم لو فرض للزمان
اجزاء ينفرض للحركة ايضا اجزاء يكون في تلك الاجزاء من الزمان لكنه
ليس يلزم ان يكون حصول الحركة في الواقع حصول اشيا متعددة فهذا
هو الحصول التدريجي وهو حصول في الزمان لا في طرفه واما الحصول
لا على التدريج فهو اما الحصول في طرف الزمان وهو الآن لا في الزمان
او الحصول في الزمان دون الآن والحصول في الزمان وفي طرفه معا
الحصول في الزمان لا على سبيل التدريج ان لا يوجد في ذلك الزمان آن
الا وذلك الشيء حاصل فيه ككون الشيء متحركا فان هذا لا يصدق
على الجسم في طرف الزمان لان الحركة زمانية نعم يصدق على الجسم في كل آن
يفرض من آنات زمان حركته والتمثيل بالاد وصول لينافي ما تقدم من ان
اللاد اتصال واقع في الآن الفاصل وربما اخر من قوله في الفايدة فان كون
الشيء غير موصل قد يقع في آن كما يقع في زمان فلا فرق بينه وبين الكون في التربيع
والتثليث فانهما تحدث في الآن وبهذا ظهر ما ذكرنا من الحصول التدريجي
والدفعي واسطة فان الحصول الدفعي هو الحصول في آن ومقابله ليس هو
الحصول التدريجي بل الحصول في الزمان والحصول في الزمان لا ينحصر في الحصول
التدريجي بل يكون على ضربين احدهما حصول ماله هوية اتصالية تنطبق على
الزمان وهو الحصول التدريجي الاخر حصول في الزمان لا على وجه الانطباق
بل على وجه يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان والحصول الزماني اعم من
التدريجي وغيره فهذا القسم واسطة بين الدفعي والتدريجي فلا يلزم من ان يكون
عدم الآن تدريجيا ان يكون دفعيا لجواز ان يكون زمانيا لا تدريجيا بان
يكون حصوله في جميع الزمان الذي بعده وبما لو ضرب نسبة الآن الى
الزمان نسبة النقطة الى الخط غير ان يكون النقطة بما يكون فاصلا والآن

لا يكون الا واصلا فكما ان النقطة توجد في طرف الخط فقط ولا توجد في
نفس الخط ولا يلزم منه ان يكون للخط طرف آخر يكون عدم النقطة واقعا
فيه فكذلك الآن طرف للزمان ومعدوم في جميع الزمان وليس في طرف آخر
للزمان ونحن من جواب شبهة الامام انا نختار انه يوجد في الجزء الاول
من الزمان شيء من الحركة وكذا في الجزء الثاني شيء آخر لكن لا يلزم ان
يكون اشيا متعددة وانما يلزم ذلك لو كان للزمان اجزاء موجودة بالفعل
بل الزمان شيء واحد له هوية اتصالية والحركة ايضا متصلة واحدة منطبقة
عليه او نقول نختار انه ليس في الجزء الاول من الزمان شيء من الحركة قوله فلم يكن
حصول الحركة في كل الزمان بل في بعضه قلنا لا نسلم هذه الملازمة وانما يلزم ان
لو كان للزمان جزء واقع ولم يحصل جزء من الحركة فيه لكن صدق هذه القضية
بانتفاء الجزء من الزمان والحركة لا بانتفاء الحركة وما عرض على الحجر المبني على
الميلين بمنع وجود الميل ثم بمنع امتناع اجتماع ميلين مختلفين ثم بتجويز وجودهما
في زمان بان يوالميل الثاني يحدث في جميع الزمان الذي بعد زمان الميل الاول
كما جاز ان يكون عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده فهذا بتجويز وجود الميل
الثاني في زمان والميل الاول في زمان وان يكون بينهما آن لا يوجد فيه
او يوجد فيه احدهما ولعل هذا الاعتراض ليس على الوجه الذي ذكره الامام
فانه قال لم لا يجوز ان يحدث الميل الثاني في جميع الزمان الحاصل بعد آن
الميل الاول من غير ان يكون لذلك الزمان طرف سوى ذلك الآن يحصل فيه اول
وجود الميل الثاني كما ان عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون
لذلك الزمان طرف يحصل فيه اول ذلك العدم فلا يلزم وجود الآنين فهذا الوجه
بالاعتراض انسب على ان النقض من هذه الاعتراضات ظاهر بعد الاحاطة بما تقدم
قوله وتقريره ان كل حركة في مسافة المراد بهذه الحركة الحركة المختلفة كانه قال
كل حركة من الحركات المختلفة اعني التي لها حد ودينتهي الى سكون فهي لا

يحفظ الزمان واما الحركات التي لا تختلف فهي اما مستقيمة او مستديرة
والحصر قم لان الحركة على سطح مربع بحركة واحدة مع انها ليست مستقيمة
ولا مستديرة اللهم الا ان يستند على حدود المسافة حدود الحركة فوجه
ما فيه **قوله** وما ذكره الشيخ في الشفا وهو ان الحجر لا يصير صحيحا ان بدل
لفظة المباينة بالاجماسة بغير هذا في جواب السؤال وهو ان نهاية الحركة
هو الاجماسة والشيخ قال لو بدلت المباينة بالاجماسة لم يتم الحجر فكيف يتم
او ابدلت المباينة باللاوصول اجاب بان اتمام الحجر باللاوصول اذا ابات
الميل الثاني وعدم اتمامها بالاجماسة للاقتصار عليها فهو تغير لا يرد له
في المعنى **قوله** يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية المط
ان القوى الجسمانية يمتنع ان يكون غير متناهية اما في الشدة فلما مر واما في
المدة او العدة فلانها لو حركت جسما فاما ان يكون بالقسر او بالطبع وهما
محالان اما بالقسر فلانه لو حركت جسم جسمين مختلفين في الصغر والكبر الى غير
النهاية في العدة او المدة من مبدأ ما يحصل لزم التفاوت بين الحركتين في الجانب
الغير المتناهي وانه محال لا نقول هذا الدليل انما يتم اذا امكن ابتداء تحريك القوة
الجسمانية الغير المتناهية فاما لو كانت الجسمانية القاسرة ازلية وهي تحرك
جسما من الازل تحريكات غير متناهية فلا يكون ثمة مبدأ منقول لا شك
في امكان التحريك من المبدأ على ذلك التقدير فانه لو امكن قوة جسمانية قسرية غير
متناهية لامكن ان يحرك جسما وبعضه من مبدأ مفروض صح يلزم التفاوت
قال الامام هب ان بين حركتي الجسمين المختلفين تفاوتا في الجانب الغير المتناهي
لكن لا يلزم منه ان ينقطع الجسم الاكبر وانما يلزم لو كان التفاوت بالزيادة
والنقصان حتى ينقطع الناقص الذي فرض غير متناه وهو لم لا يجوز ان
يكون التفاوت بالسرعة والبطؤ كما ان حركة فلك الاعظم اسرع من حركة فلك
الثوابت مع انهما غير متناهيين والجواب ان الكلام في القوة الغير المتناهية

في المدة او العدة واللازم منه تفاوت الحركتين في الجانب الغير المتناهي في
المدة او العدة لا بحسب التفاوت في السرعة والبطؤ اما في المدة فلان القوة
الجسمانية لو كانت غير متناهية في المدة وحركت جسما آخر كان زمان
حركته غير متناه لانا لا نعني بالحركة الغير المتناهية في المدة الا ذلك واذا
حركت جسما اصغر كان زمان حركته ايضا غير متناه لكن هذا الزمان يكون
انقص لان معاوقته اقل والتفاوت بين الزمانين في الطول والقصر ليس
الا في الجانب الغير المتناهي فيلزم انقطاع الاول قطعا واما في العدة فلانها
لو كانت غير متناهية في العدة وحركت جسما يكون عدد حركاته غير متناه
لان المراد بعدم تناهي القوة في العدة واذا حركت جسما اصغر يكون حركاته عدد م
ايضا غير متناهية الا ان هذا العدد اكثر من العدد الاول فيلزم انقطاعه
قوله فاجاب بان المحكوم عليه ههنا اي الحكم ههنا بان القوة متفاوتة قوة م
وهمي اي في الحال فلا شك ان قوة القوة على تحريك الجزء اكثر من قوتها
على تحريك الكل فيلزم التفاوت في التفاوت في القوة بخلاف الحوادث
فانها لما لم يكن موجودة في وقت يستحيل الحكم عليه بالتفاوت والسائل اي بعد
ويقول المحذور الذي ادعيتم لزومه اما تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء
واما تفاوت الافعال فان عنيتم ان اللازم تفاوت قوة القوة وهو محذور
فغير مسلم لا بد له من دليل وان عنيتم ان اللازم المحذور هو التفاوت في الافعال
فعاد الاشكال وكان مراد الامام من قوله انتم تستدلون على تفاوت قوة القوة
بتفاوت الافعال هذه الذي قررناه لكنه سهى في عبارته فان الاستدلال
بالعكس فانا نقول القوة القوية على تحريك الكل اضعف منها على تحريك الجزء
اذ المقسور طبيعته عائقة عن التحريك القسري وكلما كان المعاوق اقوى كانت
القوة على تحريكه اضعف بالضرورة فلما تفاوت قوة القوة في الكل والجزء لزم
التفاوت في الحركات الغير المتناهية واجاب الشارح بان الشيخ ما احال قبول

العير المتناهي الذي ليس مجموعه موجودا في الخارج الزيادة والنقصان في
الوهم وصرح بانه في العدم قابل للزيادة والنقصان وبأن ذلك لاينافي كونه
غير متناه بل انا في بادي النظر اذا تخيلنا امتدادا يكون له جهتان احتمل
ان يكون غير متناه في الجهتين وان يكون متناهيا فيهما وان يكون متناهيا
في احدهما فقط والحكم بالزيادة والنقصان اذا كان غير متناه في احدى
الجهتين لايكون الا في الجهة الاخرى وقوله في النظر الاول احتراز عن دليل يدل
على امتناع ان يوصف بعدم التناهي بالكثرة والعلة كامتناع الوجود
الغير المتناهي على الشرايط المعتبرة عند الحكماء فانه يدل الا بالنظر الى مجرد
مفهومه واما قوله لانهما من خواص الكم المتناهي فمم لانتقاضه بمعلومات
الله ومقدوراته ويمكن ان يجاب عنه بان الكم الغير المتناهي اذا زاد مرة
بالضرورة ٢ ونقص اخرى لم يكن ذلك الا من الجهة المتناهية واما ان معلومات الله تعالى
على مقدوراته ٣ زائدة بالضرورة فذلك شيء آخر وحاصل الجواب ان يذهب ان الغير المتناهي
لا يقبل ٣ الزيادة والنقصان في الخارج لانه ليس له مجموع موجود في وقت من الاوقات
الا انه قابل لهما في الوهم وبحسب نفس الامر لكن الزيادة والنقصان في الجانب
الغير المتناهي ممتنع في الوهم ايضا كما في الخارج واما في الجانب المتناهي فليس بممتنع
وكان كلام الشيخ حيث قال الحوادث المتناهية لو كانت غير متناهية
يلزم ان يكون الغير المتناهي قابلا للزيادة والنقصان لازدياد الحوادث
كل يوم وهو مم ان لو كان المراد ان الغير المتناهي يزيد وينقص في الخارج
فهو مم لان المجموع الغير المتناهي ليس موجودا في الخارج في وقت ما وان
كان المراد انه يلزم قبول الزيادة والنقصان في نفس الامر وفي الوهم فلا نم
انه مح وانما يكون كذلك لو كان قبول الزيادة والنقصان في الجانب الغير
المتناهي وليس كذلك هذا بخلاف ما نحن بصدده للزوم التفاوت في الحركات
الغير المتناهية في الجانب المتناهي وانه كما هو محال في الخارج كذلك في الوهم
ايضا

وبحسب نفس الامر واعلم ان الطبيعيات لما كانت محسوسة وحكم الوهم في المحسوسات
صادق فالمقدمات المذكورة في البراهين الطبيعية لايجب ان يكون ماخوذة
بحسب الخارج بل بحسب نفس الامر وان كانت وهمية كما في مسئلة تناهي الابعاد
والجزء الذي لايتجزى وغيرها **قوله** مقدمة اذا كان شيء ما يحرك جسما لا
ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر وهذه المقدمة
الاولى فالقوة الطبيعية اذا حركت جسما يكون قبول الاصغر للتحريك مثل قبول بعض كل الجسم م
بعضه لعدم الممانعة فيه فان كان هناك تفاوت لايكون الا من قبل الفاعل
عن القوى م هذه هي المقدمة الثانية والتفاوت الذي بين القوى على نسبة
الاجسام في الصغر والكبر لانها سارية فيها متجزية بتجزيتها وهذه هي
المقدمة الثالثة فلو حرك جسم بقوته الطبيعية حركات غير متناهية
وتحرك بعض ذلك الجسم بقوته الطبيعية من مبدأ واحد فان كان حركات
البعض غير متناهية وحركة الكل اكثر وقع التفاوت بين الحركتين في الجانب
الغير المتناهي وان كانت متناهية يلزم تناهي حركة الكل ايضا لان نسبة حركة
الكل الى البعض نسبة قوة الكل الى البعض ونسبة قوة الكل الى قوة البعض نسبة
الكل الى البعض ونسبة الكل الى البعض نسبة المتناهي الى المتناهي وقد فرضنا — فيكون نسبة الحركة الى الحركة نسبة المتناهي الى المتناهي م
حركة الكل غير متناهية هف قوله اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على
حصول مقصوده هذا البرهان انما يدل على حصول مقصوده لو كانت
حركة الفلك طبيعية فان ارادة الفلك لاتنقسم بانقسام جرمه لجواز ان لا يكون للجزء
ارادة اصلا فضلا عن ارادة بنسبة ارادة الكل **قوله** فالقوة المحركة للسماء
غير متناهية ثبت ان في الوجود حركة غير متناهية وانما دورية والحركة
الدورية هي السماوية فالقوة المحركة للسماء غير متناهية والقوة الجسمانية متناهية
فينتج ان القوة المحركة للسماء ليست قوة جسمانية فيكون قوة مفارقة اما عقل وهو المط
او نفس والنفس المفارقة انما يحرك جسمها ليحصل الكمالات اللائقة بها و
تحصيل الكمالات انما يكون من موجود يكون الكمالات حاصلة له بالفعل وهو
العقل فالقوة المحركة للسماء مفارقة عقلية فان قلت ان اراد بالقوة المحركة

للسماء المباشر للحركة الذي يصدر عنه الحركة فهي قوة جسمانية وان اراد بها
آخر لابد له من كلام فنقول الدلالة على عدم تناهي الحركات لان عدم تناهيها
ليس يجب في ان القوة المباشرة لامتناع صدور الحركات الغير المتناهية
عن القوة الجسمانية بحسب انها بل بحسب قوة اخرى ولا شك انها يجب ان يكون
غير متناهية الآثار والا استحال صدور الحركات الغير المتناهية عن القوة
الجسمانية بحسبها فتلك القوة ليست جسمانية بل مفارقة نعم يرد ان يقال الدليل
لم يدل الا على ان الجسم السماوي يتحرك بالحركة الدورية واما ان كل متحرك بالحركة
بالحركة الدورية فهو جسم سماوي وهو من باب ايهام العكس لم لا يجوز ان يكون
في مركز الارض كرة متحركة بالارادة ويكون الزمان مقدار حركتها واعلم
ان المطلوب من هذه الفصول ليس اثبات العقل مطلقا بل اثبات ان للحركة السماوية
غاية هي العقل والا لم يحتج الى بيان ان الحركة الغير المتناهية دورية ولا الى ان
الحركة الدورية سماوية ولهذا صرح الشيخ فيما قبل بانه ضرب يخص البيان هنا
لما كان فيه من اثبات غايات الافلاك واستنتج ههنا عدم تناهي القوة المحركة
للسماء بحل ما اشكل على الفاضل الشارح لما ذكر الشيخ ان الملاصق المحرك
قوة جسمانية والعقل محرك اول اعترض الامام بان الحركات الجزئية الغير المتناهية
اما ان يصدر عن العقل او عن القوة الجسمانية فان صدرت عن العقل فهو علة
وان صدرت عن القوة الجسمانية لم يكن العقل علة لها والجواب ان العقل علة
غائية والقوة الجسمانية علة فاعلية وايضا هب ان محرك الفلك على الاطلاق
شيئان ما محرك تحريك المعشوق للعاشق وهو الذي يكون الحركة لاجله والثاني
ما محرك تحريك النفس للبدن وهو الذي يكون الحركة منه وذلك المحرك المحرك
لما جاز ان يكون المباشر للحركة فانه بعيد عن التغير والاستكمال والمباشر للحركة
متغير مستكمل ولا يكون الحركة منه بل يكون محركا للفلك على سبيل التعشق واما
محرك الفلك على التفصيل فهو ثلثة بعيد عقلي محرك على وجه العشق وقريب
ملاصق للحركة ووسط وهو نفس مفارقة عن المادة متعلقة بالفلك على وجه
التدبير يكون لها تصورات كلية وجزئية ويتأثر من تصوراتها الجزئية التي

قوله بمعزل

وايضا هم

يحصل لها بموا ونه من قوتها المتخيلة بهذه القوة المتخيلة يرتسم فيها صور
الاوضاع الجزئية ويحدث منها الحركات الجزئية على الاستمرار هكذا يجب ان يحقق
مقاصد القوم قوله وينبه على الجواب اي لا نسلم ان محرك المباشر لتحريك السماء
لو كان قوة جسمانية كانت متناهية التحريك انما يكون كذلك لو كان صدور
الحركات الغير المتناهية عنها على سبيل الاستقلال وليس كذلك بل يتجدد من
العقل المفارق فيها امور متصلة غير قارة وينفعل بحسب تلك الانفعالات غير متناهية
وبواسطة تلك الانفعالات يقوى على حركات غير متناهية وانما قيد الامور
المتصلة بكونها غير قارة لانها لو كانت قارة لزم بقاء الحركة بعينها وههنا نظران
الاول ان القول بتجدد الامور من المفارق وصدور الحركات الغير المتناهية بحسب ذلك
تصريح بان الصادر من الفلك حركات متعددة وقد تبين من قبل ان الحركات المتعددة
لا يحفظ الزمان فبينهما تناقض بيان ذلك انه اذا صدر من الفلك حركات متعددة
فاما ان يكون بين كل حركتين حد هو بداية احدهما ونهاية الاخرى فهي الحركات
التي يفعل حدودا ونقطا فلا يحفظ الزمان واما ان لا يكون بين الحركات
حدود فح لا يكون حركات متعددة بل حركة واحدة الثاني ان التحريكات لا
على سبيل الاستقلال صورة النقض لانه يمكن ان يقال لو صح الدليل لم يجز التحريكات
الغير المتناهية لا على سبيل الاستقلال فانه اذا فرض كل القوة يحرك جسما لا على
الاستقلال حركات غير متناهية من مبدأ مفروض وبعضها يحرك كذلك يكون
تحريك البعض اقل من تحريك الكل فيكون متناهيا وجوابه ان هذا انما يتم لو
امكان يستعد بعض القوة لتلك الانفعالات الواردة على جميع القوة وهو
مم واعترض الامام بوجهين احدهما ان الامور الحادثة في النفس الجسمانية امور
متغيرة وعندهم ان الثابت لا يكون علة للمتغير لامتناع تخلف المعلول عن العلة
فلا يكون معلولة للعقل وان جاز ذلك فليجز اسناد الحركة الجزئية الى العقل
وثانيهما لو جاز صدور الحركات الغير المتناهية من القوة الجسمية الفلكية بواسطة
الانفعالات فلم لا يجوز مثله في ساير القوى وح لا يمكن القطع في شيء من القوى
الجسمانية بانها لا يقوى على اعمال غير متناهية فقوله وح اشارة الى هذا

الوجه اي وجه اذا جاز صدور الامور المتجددة في النفس الجسمية عن العقل لا يمكن
القطع والجواب عن الاول ان الحركة لا يجوز ان يصدر عن العقل لما ثبت ان مباشرة
الحركة هو النفس لا العقل الا انه ليس بمستقل والتغير انما يصدر عن العقل بسبب
الحركة الدائمية حتى يكون هناك سلسلتان متعاقبتان كل فرد من احديهما لاحقة
لفرد من الاخرى احديهما سلسلة الانفعالات الواردة على القوة الجسمانية و
الاخرى سلسلة الحركات فكل حركة تعد القوة الجسمانية لحال انفعالية صادرة
عن العقل وتلك الحال الانفعالية تعدها لاصدار حركة لاحقة وهكذا كما اذا
كان قطعنا حدا من حدود المسافة واعترض حد آخر شعرنا به وتخيلنا قطعه
فقطعناه ثم تخيلنا قطع حد آخر وهكذا فكل حركة سابقة معدة لتخيل هو
انفعال والتخيل علة لحركة لاحقة قوله والمحرك المتحرك يحتاج الى محرك آخر لانه اذا كان
شيء ما محركا ومتحركا فهو من حيث انه متحرك يحتاج الى محرك فان كان محركه نفسه
يلزم ان يكون فاعلا وقابلا وهو مح وان كان محركه غيره فذلك المحرك ان كان
متحركا يلزم احتياجه الى محرك آخر وهكذا حتى ينتهي الى محرك غير متحرك قال والاول
المحرك هو المبدأ الاول والعقل الاول وما عداهما من المحركين متحرك ثم هذا الذي
حملهم على الاكتفاء في تحريك الافلاك بالصور المنطبعة لانهم لما ذهبوا الى ان ما عدا
المبدأ الاول من محركات الافلاك متحرك اما بالذات او بالعرض والنفس والعقل ليس بمتحرك المبدأ
لا بالذات ولا بالعرض فلا دخل لهما في تحريك الافلاك فانحصر محركات الافلاك
في القوى الجسمانية واعترض الشارح على هذا الكلام بقوله وذا غير واجب وتقريره
ان لنا لا نم ان كون المحرك فاعلا وقابلا مح فان من الجائز ان يكون محركا متحركا
من جهتين فان القوة محركة من جهة انها تنفعل من العقل متحركة من جهة انها
حالة في مادة وكيف لا يكون محركها نفسها ومحرك المتحرك بالعرض هو محرك
المتحرك بالعرض بالذات لكن محرك المتحرك بالذات عين العلة هو تلك القوة فيكون
محركها من حيث يتحرك بالعرض ايضا هو نفسها كما ان الطبيعة العنصرية محركة
ومتحركة بالعرض وليس محركها بالحركة العرضية الا اياها واعلم ان الاشبه
ان يكون قوله وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء مقدما على الاعتراض الا

انه

ذكره بعد التنبيه لما كان نوع استحقار واستهزاء اخره عنه والواجب
قوله فاذن هي عقول مفارقة ان تكون نفوس مفارقة لما قدم من اعتقادهم بان النفوس
السماوية تتصور تصورات عقلية قوله يريد بيان ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل
هو عقل مجرد وقبل تقرير الدليل لا بد من تقسيم الموجود الى العرض والجواهر الخمسة فالموجود
اما ان يكون في موضوع وهو العرض او لا في موضوع وهو الجوهر والجوهر
اما ان يكون حالا وهو الصورة او محلا وهو الهيولى او مركبا من الحال والمحل
وهو الجسم او لا حالا ولا محلا فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير فهو النفس
والا فالعقل اذا ثبت هذا فنقول المعلول الاول لا يجوز ان يكون عرضا لان المعلول
الاول سابق على غيره ويمتنع سبق العرض على الجوهر ولا جسما والا لزم صدور
امرين من الواحد الحقيقي وهما الصورة والهيولى لما ثبت من امتناع ان يكون شيء
منهما علة للاخرى او واسطة ولان تاثير الصورة موقوف على تشخصها و
تشخصها موقوف على المادة فلا يجوز تقدمها عليها وكذا المادة لو كانت
علة للصورة كانت فاعلة وقابلة معا وانه مح ولا نفسا لان افعال النفس يحتاج
الى المادة فلو كان معلولا اولا فاما ان يصدر عنها شيء او لا فان لم يصدر عنها
شيء آخر لم ينتظم سلسلة الموجودات وان صدر عنها شيء وقد ثبت ان افعالها
متوقفة على وجود المادة فيكون المادة موجودة قبل وجودها وهو مح
فتعين ان يكون المعلول الاول هو العقل وفيه نظر من وجوه احدها انا نختار
انه لا يصدر منه من النفس شيء ولا نم عدم انتظام الموجودات ولم لا يجوز ان يصدر
من المبدأ الاول بشرط وجود النفس شيء آخر وهو اكثر النفس لا بد له من دليل
الثاني ان قولكم افعال النفس محتاجة الى المادة ان جميع افعالها كذلك ان اردتم م
فهو مم وان اردتم ان بعضها كذلك فهو لا يستلزم المط ويمكن ان يجاب عنه بان
المراد بالنفس هو الذي يتوقف جميع افعاله على الالة فان العقل ايضا يتوقف
فعله وفيضانه على وجود المادة بل على استعدادها الثالث انا لا نم انه اذا
لم يكن المعلول الاول النفس والجسم واجزاءه يكون هو العقل وانما يكون
كذلك لو كان جميع كمالاته موجودة فيه بالفعل وجوابه ان الموجودات

الجوهرية منحصرة في الخمسة فاذا لم يكن احد الاربعة تعين ان يكون هو العقل
واما حصول جميع كمالاته بالفعل منه فهو لم يثبت الا بدليل آخر **قوله** فالنظر فيه
من العلوم الرياضية فيه نظر لان البحث عن حدوث الاجسام وكثرتها بحث
عن احوال الموجودات من حيث انها موجودة فهو من الالهيات ولعلهم خصصوا
الوحدة والكثرة بالاجرام العلوية حتى صار البحث عنهما من علم الالهية **قوله**
كالقائلين بالمنشورات المنشور شكل مجسم يحيط به ثلثة سطوح متوازية الاضلاع
ومثلثان وقوله الا انه غير صحيح ممتنع عن فلكه الكلي فهو لا يكون فلكا كليا ولا
جزئيا **قوله** وانكر الفاضل الشارح لما كان حاصل الادلة الثانية على نفي حركة
الكواكب بنفسها انه موافاة مركزية وبرى القمر وعطارد وابو جهما الى كل واحد
مرتين انما يتصور لحركة التدوير حركتان حركة على التوالي وحركة الى خلاف
التوالي فلو كان المتحرك هو الكوكب او فلك التدوير بنفسه لم يمكن ذلك لامتناع
ان يتحرك الجسم الواحد بالذات الى جهتين مختلفتين دفعة واحدة **قوله** اعترض الامام
بان هذه الدلالة انما تستقيم لو امكن ان يتحرك الجسم الواحد حركتين مختلفتين
لكنه غير ممكن لان الحركة الى جهة يستلزم الحصول فيها فلو تحرك الى جهتين
يلزم حصوله فيهما دفعة وانه محال وتوجيه الجواب انا لا نسلم ان جسما واحدا لو
تحرك الى جهتين يلزم حصوله فيهما وانما يلزم لو كان حصوله في الجهة بحسب
الحركتين وليس كذلك بل بحسب حركة واحدة حاصلة من الحركتين فان الحركتين
ان كانتا الى جهة واحدة حصلت حركة واحدة مساوية لمجموعهما وان كانتا
في جهتين حصلت حركة واحدة مساوية لفضل احديهما على الاخرى وليس
يلزم ان تكون الحركة الواحدة بسيطة فقد يكون مركبة وحصول الجسم في
الجهة انما هو باعتبار تلك الحركة الواحدة لا بحسب الحركتين والتحقيق في
تحقيق الحركة بالعرض منقول الاستاذ ان المتحرك بالعرض يحصل له حالة مخصوصة
هي الحركة فان الجالس في السفينة عرض له تلك الحالة العارضة للسفينة حتى ينتقل
من مكانه كما ينتقل السفينة من مكانها الا ان الفرق ان تلك الحالة المخصوصة بسبب
حالة يتبدل الاوضاع والاينية لتبدل الاوضاع والاينية وايضا ان المتحرك بالذات

نحوه

فى الافلاك

لوكان

توجهها الى الجهة اعني ميله اليها سواء كان ميلا طبيعيا او قسريا او اراديا
وهذا الميل لا يوجد في المتحرك بالعرض فان واحدا منا لو تحرك ومعه حجر
فلا شك ان هذا الحجر ينتقل الى موضع الحركة تلك الحركة عارضة لها
عن ارادة ولا ارادة في الحجر فمبدأ الحجر حاصل في المتحرك بالذات دون المتحرك
بالعرض ثم لا استرابة ان الحركة بالعرض ليست مانعة للحركة بالذات فيجوز
ان يكون المتحرك بالعرض متحركا بالذات كما ان راكب السفينة يتحرك ايضا سواء كانت
الحركتان الى جهة واحدة او الى جهتين لكن ههنا شك هو انا اذا فرضنا ان كرتين
محيطتين احديهما حاوية للاخرى وهما يتحركان بالخلاف على محور واحد حركة
واحدة وعلى الدائرة المحوية نقطة في وسط السماء على نصف النهار فتلك
النقطة لا بد ان يكون دائما على نصف النهار لان المحوي ان حركها الى جهة المشرق
درجة فقد اعادها الحاوي الى جهة المغرب مع ان تلك النقطة لما كانت من
نقط الدائرة المحوية وسائر نقاطها يقطع دوره الفلك بحركتها بالضرورة
فلا بد ان يكون تلك النقطة في جهة الشرق تارة وفي جهة الغرب اخرى ومن الفضلاء
من سمعته يقول في حل هذا الشك يقول لكل متحرك حركتان حركة حقيقية
وهي قطع المسافة التي يتحرك عليها وحركة اضافية اي بالاضافة الى اية نقطة
فرضت خارجة عن المسافة وهي زاوية لمسافة حركته عندها ونقطة المحوي
وان كانت لها حركة في نفسها لا يحدث زاوية بالنسبة الى النقاط الخارجة
عن مدارها لان موضعها يتحرك بالخلاف حركة مساوية لها ولهذا لا يرى
الا ساكنة وللفكر فيه مجال ومما يوضح الجواب عن اشكال الامام ان الحركة الى
جهة انما استلزم الحصول فيها لو كانت وحدها فاذا كانت مع حركة اخرى
فالحصول في الجهة انما هو بحسب تركيب الحركتين حتى ان كلا من الحركتين لو
تجردت عن الاخرى كانت مفارقة الى الجهة المتوجه اليها فانا اذا فرضنا
واحدا على خشبة هي مائة ذراع مثلا وهو والخشبة يتحركان بالخلاف تحركا
مستويا فاذا كان راس الخشبة موازيا للنقطة وانتقل الخشبة من تلك الموازاة
مثلا ذراعا يتحرك الشخص من راس الخشبة ايضا ذراعا والموازاة باقية

لنا لم

الحركة موجودة

كما كانت وهكذا حتى يحوى الخشبة مائة ذراع من الشخص الى آخرها اما لو تحرك
الخشبة فقط او كانت حركة الشخص فقط لانحرف الشخص عن الموازاة الى جهة الحركة
فلا ابطال هناك انتقال للشخص الى جهة بحسب تركيب الحركتين قوله اذا فرضنا جسما
يصدر عنه فعل لم تم هذا البرهان طريقان احدهما الطريق المعين وتحريره على
محاذاة ما فى الكتاب ان الحاوى لو كان علة للمحوى لكان حال الحاوى مع المحوى
الامكان لان وجوب المعلول ووجوده بعد وجوب العلة ووجودها والا لكان
وجوب المعلول مع العلة بل الذى يكون معه هو امكانه لكن وجود المحوى
مع عدم الخلا فلما كان وجود المحوى غير واجب مع وجود الحاوى فلا بد
اما ان يكون عدم الخلا واجبا مع وجوب الحاوى او غير واجب فان كان واجبا
مع وجوب الحاوى وقد ثبت امكانه هف وان كان غير واجب مع وجوب كان المحوى واجبا مع وجوب الحاوى
الحاوى فهو ممكن فى نفسه وهو مح وليس هذا الطريق الا قياسا استثنائيا
هكذا لو كان الحاوى علة للمحوى كان المحوى معه ممكنا والتالى بط فالمقدم مثله
اما الملازمة فلان وجوب المعلول بعد وجوب العلة فحاله معه الامكان لا محة العلة
واما بطلان التالى فلان عدم الخلا مع وجود المحوى على ذلك التقدير فلو كان
المحوى ممكنا مع الحاوى كان عدم الخلا ايض ممكنا وهو مح والشارح لم يشرح
المتن الا بهذا الطريق وبناؤه على ثلث مقدمات احدها ان الجسم لا يكون علة
موجدة الا بعد كونه متشخصا لان ما لم يتشخص لم يوجد وما لم يوجد لم يوجد
ولو اطلق هذه المقدمة غير مقيدة بالجسم كان اولى لعدم اختصاص الحكم بالجسم
فان كل شئ يفرض يمتنع ان يكون علة موجدة الا بعد تشخصها سواء كان
جسما او غيره وثانيتها ان وجوب المعلول ووجوده بعد وجوب العلة
ووجودها ضرورة ان العلة يجب اولا ثم توجب ثم يجب المعلول فقد وجب العلة
ولم يجب المعلول بعد فهو ما لم يجب يكون من شانه الوجوب فهو ممكن فيكون حال ذلك وح
المعلول مع العلة الامكان وثالثها ان الشيئين اذا كان بينهما معية لازمية
لا يتخالفان فى الامكان والوجوب لانه لو وجب احدهما وامكن الاخر امكن
انفكاكهما فلا تلازم بينهما وتركيب الدليل بعد هذا ظاهر لكن المقدمة الثالثة منقوضة

بالواجب ومعلوله فانهما متخالفان بالوجوب والامكان مع تلازمهما الا انه ليس
مقدمة البرهان عدم اختلاف المتلازمين فى الوجوب مطلقا بل المقدمة عدم
اختلافهما فى الوجوب مع ثالث فانه لو وجب احدهما مع الثالث ولم يجب الاخر معه
امكن انفكاك احدهما عن الاخر بالضرورة فلا تلازم بينهما وعلى هذا لا نقض
لانا نقول العلة لا تشترك فيها لا يجوز ان يختلف حال المتلازمين مع ثالث فى الوجوب
والامكان كذلك لا يجوز ان يختلف حالهما فى انفسهما ضرورة انه لو وجب
احدهما ولم يجب الاخر مع وجوبه امكن انفكاك احدهما عن الاخر فالمراد ليس
الا وجوب عدم الاختلاف مطلقا سواء كان مع الثالث وفى حد انفسهما يشهد
بذلك اطلاق الشرح ويمكن ان يجاب عن النقض بان المراد بالوجوب ما هو اعم
من الوجوب بالذات وبالغير والمراد بالامكان صرف الامكان ما لم يخرج الى
الوجود والوجوب وحينئذ ان الشيئين اذا كانا متلازمين فكل واحد منهما
اذا وجب وجب الاخر مطلقا فانه لو بقى على صرافة الامكان يتحقق الانفكاك بينهما
قطعا وهذا هو المستعمل فى البرهان فان عدم الخلا لما كان مع وجود
المحوى معية لازمية وكان عدم الخلا واجبا مع وجوب الحاوى
يلزم ان يكون وجود المحوى ايض واجبا مع وجوبه لكنه باق على صرافة
الامكان فان قلت كما وجب ان لا يتخالف المتلازمان فى الوجود مطلقا
وجب ان لا يتخالفا فى الوجوب بالذات ايض فانه لو وجب احدهما بالذات
والاخر واجب بالغير لامكن ارتفاعه وامتنع ارتفاع الواجب بالذات
ومن البين ان الشيئين اذا لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الاخر
امكن الانفكاك بينهما فلا تلازم كما اذا تحقق الانفكاك فنقول امكان
ارتفاع الاخر نظرا الى ذاته انما يقتضى جواز الانفكاك لو امكن ارتفاعه
نظرا الى الاول وليس كذلك فان وجوب المعلول مترتب على وجود العلة
وعندى ان هذه المقدمة مستدرك فى البرهان اذ يكفى ان يقال لو كان
الحاوى علة للمحوى لتقدم بالوجوب عليه وقد وجب الحاوى ولم يجب
وجود المحوى بعد لكن المحوى هو الذى يملا مقعر الحاوى فاذا يجب وجود

المحوى لم يجب بلا مقعر الحاوى ح اذا لم يجب بلا مقعر الحاوى لم يجب عدم الخلاء
بالضرورة وسيبين الشيخ لزوم المحال بمجرد هذه المقدمات فى جواب السؤال
الاول من غير احتياج الى تلك المقدمة واما قوله ههنا وجود المحوى مع عدم
الخلاء معا فالمراد المعية فى الوجوب بعد مر لا فى الوجود والعدم كما تخيله
الشارحون فليس المراد الا ان وجود المحوى اذا لم يجب لم يجب عدم و تبينه بان الخلاء
عدم الخلاء متى وجب وجب وجود المحوى فان وجوب عدم الخلاء اذا استلزم
وجوب المحوى كان عدم وجوب المحوى مستلزما العدم وجوب الخلاء بحكم عكس
النقيض لا يقال لو صح ما ذكرتم يلزم ان لا يكون الحاوى واجب الوجود لانه
لو كان الحاوى واجب الوجود فلا يخ اما ان يكون معه وجوب المحوى او
امكانه واياما كان يكون مع وجوب الحاوى امكان المحوى اما على تقدير الامكان
فظ واما على تقدير الوجوب فلانه لا يكون واجبا بذاته بل واجبا بغيره والوجوب
بالغير يستلزم الامكان ومعية الملزوم مستلزم لمعية اللازم فيكون مع
وجوب الحاوى ووجوده امكان المحوى فلا يجب وجود ما يملأه فيلزم امكان
الخلاء لانا نقول لا نم استلزام معية الملزوم لمعية اللازم وانما يكون كذلك لو لم
يكن اللازم مقدما على الملزوم لكن الامكان مقدم على الوجوب والمقدم على الع
لا يجب ان يكون مع وهو ظ الطريق الثانى فى تقرير البرهان طريق التقدم والتاخر
وهو ان يقال لو كان الحاوى علة للمحوى لزم ان يكون عدم الخلاء ممكنا والتالى باطل
بيان الملازمة ان الحاوى يكون مقدما بالذات على المحوى مع عدم الخلاء والمقدم على
الشىء مقدم على المع فيكون عدم الخلاء متاخرا عن الحاوى والمتاخر عن الشىء
موقوف على ذلك الشىء وكل موقوف على الشىء ممكن لذاته فيكون عدم الخلاء
ممكنا وانه مح وهذا الطريق غير مطابق لما فى المتن لخلوه عن معية امكان المحوى
والحاوى واحتياجه الى التسامح التاخر مطلقا قال واعلم ان قولنا الخلاء
ممتنع لذاته نريد به تحقيق التلازم بين وجود المحوى وعدم الخلاء فاما تحقيق معنى
الممتنع لذاته وذكر الخلاء فى هذا الباب واقع بطريق التمثيل والا فانه مقصود
بتصوير الممتنع لذاته قصدا اوليا والا فليس له اختصاص بالخلاء بل كل ممتنع

لذاته كذلك فليس معنى الممتنع ذاتا يقتضى العدم بل معناه شىء يتصوره العقل
ويجزم بعدمه بحسب تصوره من غير نظر الى الغير وان جاز توقف حكمه بالعدم على
وسط واليه اشار بايراد صيغة الحصر حيث قال الا ان تصوره هو المقتضى لامتناع
وجوده احترازا عن الممتنع بالغير فان العقل لا يحكم بعدمه بمجرد تصوره العقلية
بل بالنظر الى الغير فتضمحل ما عسى يختلج فى الوهم من ان ما ثبت بالبرهان عدم الخلاء
واما امتناعه لذاته فلا فان الذى دل على عدمه هو انه لو وجد الخلاء لكان كما
فيكون ذا مادة فلم يكن خلاء فوجوده يستلزم عدمه وما يكون كذلك يكون
ممتنعا لذاته لانا لما نظرنا الى ذاته مع قطع النظر الى الغير لزم منه مح والممتنع
بالغير وان جاز استلزامه المح الا ان استلزامه المح انما يكون بالنظر الى
الغير لا بالنظر الى ذاته وهذا كشريك البارى فان دليل الوحدانية كما دل
على عدمه دل على امتناعه لذاته فان وجود الشريك يستلزم المح بالنظر الى ذاته
فقد ظهر ان معنى قولنا الخلاء ممتنع لذاته ان ما يتصوره العقل من الخلاء
يحكم عليه العقل بانه ممتنع الوجود فى الخارج بالنظر الى ذلك المتصور لا بالنظر
الى الغير وكذا معنى الواجب لذاته ليس ان هناك ذاتا ووجودا يقتضيه وانما هو
شىء يتصوره العقل ويحكم عليه بالوجود من حيث ذاته لا بالنظر الى الغير
بخلاف الممكن لذاته فان العقل لا يجزم بوجوده ولا بعدمه الا بعد اعتبار وجود
علته او عدمها اذا تقرر هذا فنقول شىء يتصوره العقل ويسميه بالخلاء فعدم
الخلاء عبارة عن نفى ذلك المتصور بخلاف عدم الانسان مثلا فانه نفى الوجود فى
الخارج فهما عدمان خارجيان الا ان عدم الخلاء عدم فى الخارج لموجود
عقلى وعدم الانسان عدم فى الخارج لموجود خارجى فمتى وجد وجود المحوى
من حيث انه ملأ لزمه نفى ذلك المتصور قطعا ومتى انتفى ذلك المتصور لزمه وجود
المحوى من حيث انه ملأ فوجود المحوى وعدم الخلاء متلازمان فى نفس الامر وليس
المراد من قوله فى المتلازمين انه لا يتصور التلازم فى العقل اذ لا تلازم بحسب العقل
على ما لا يخفى وعلى تقدير التلازم العقلى فهو ليس مقدمة البرهان فان المقدمة
هى كونهما متلازمين فى الوجود بحسب الامر نفسه بل المراد المبالغة فى عدم التحقق على

لذاته ان لم

وبهذا التحقيق

ايضا

الخلاء

ح والمحوى

ماهو الشايع فی عرف التخاطب فی التعقيب بقوله من حيث هو فابين ان الملازمة
ان هذا التلازم لابد فيه من اعتبار الحاوی فان المحوی لا يستلزم من حيث ذاته
نفی الخلاء بل من حيث انه متحدد بالحاوی فان الخلاء هو المكان الخالی كما ان الملاء هو
المكان المملوء فيجب اعتبار سطح الحاوی ثم تصوره تارة ملاء وتارة الجسم نفسه
فانه يستلزم الخلاء ولا الملاء فان الحاوی جسم ولا خلاء ولا ملاء له اذ لا مكان له فا
المحوی نفی الخلاء ليس الا من حيث انه ملاء له لمكان هذا ما سمعناه واشعر كلامه
به وفيه نظر لان عدم الخلاء وهو عدم المكان الخالی اما بعدم المكان او بوجود
الملاء فاستلزام المحوی لعدم الخلاء لا ينحصر فی حيثية الملاء فانه لا خلاء مع المحوی
على تقدير عدم السطح الحاوی ايضا الثانية اندفاع سوال وهو ان الخلاء عدم
المحوی فعدمه عدم العدم فيكون ثبوتيا فعدم الخلاء هو نفس المحوی فالقول
بان المحوی مع عدم الخلاء بمنزلة ان الشی مع نفسه وجوابه انا لا نسلم ان الخلاء هو
عدم المحوی فالقول الحق ان عدم الخلاء انما يعرض للمحوی من حيث انه ملاء وكونه
ملاء وصف للمحوی باعتبار مكانه وكان قوله والمقارن المغاير للمحوی هو نفی ما يتصور
منه اى من الخلاء تنبيه على هذا فانه ربما ظن ان عدم الخلاء عين وجود المحوی لشدة
تقارن معنييهما قوله واذا تحقق هذا سقط ما يحكى ان بعضهم كلم هذا التلازم
نقض على المقدمة الثالثة بان بين وجود المحوی مع عدم الخلاء معية تلازمية
وهما لا يتحدان فی الوجوب لان عدم الخلاء واجب الذات ووجود المحوی ممكن
بالغير او معارضة فی المقدمة القائلة بالتلازم فبين وجود المحوی الجسم مع عدم
الخلاء معية تلازمية لانهما لو تلازما لزم اتحادهما فی الوجوب ليس كذلك الا فی مقدمة
الحاكم بامتناع الخلاء فان وجوب عدم الخلاء بالذات مع وجوب المحوی بالغير مما لا يجتمعان
والتالی ثابت بيان المنافاة انهما معا معية تلازمية والمتلازمان يجب ان يتحدا فی الوجوب
وهذا التقرير المطبوع على ما فی الشرح وجوابه ان المعية التلازمية بين عدم الخلاء
ووجود المحوی انما هی على تقدير علية الحاوی والمحوی على هذا التقدير ليس
بواجب بالغير بل ممتنع وانما كان التلازم بينهما على التقدير لانه اذا كان الحاوی
علة المحوی كان متقدما على المحوی محددا لمكانه فمتى عدم الخلاء يلزم وجود المحوی و
وجوده

ومتى وجد المحوی يلزم عدم الخلاء قطعا اما اذا لم يكن الحاوی علة فعدم الخلاء لا
يستلزم وجود المحوی لجواز كون الحاوی والمحوی معدومين فيكون الخلاء ايضا
معدوما فان الخلاء لا يعرض لعدم المحوی مطلقا بل انما يعرض لعدم المحوی من حيث انه
محوی ملاء بان يعرض محيط لا يحتوی لشیء من الابعاد التی هی الخلاء فان العدم
المحض ليس بخلاء وكذلك وجود المحوی لا يستلزم عدم الخلاء الا من حيث انه محدد بسطح
الحاوی كما سبق بيانه وفيه بقوله لان ذلك الغير الذی يفيد وجود المحوی الخ على
المقدمتين اما على المقدمة الاولى وهی ان التلازم على تقدير العلية فمنطوق هذا
الكلام واما على تقدير الثانية وهی ان التلازم على تقدير عدم العلية فمفهوم الحصر فی
قوله هو الذی جعل ومعنى الكلام ان الحاوی الذی فرض علة المحوی هو الذی جعل
المحوی بحيث يكون معه عدم الخلاء لما ذكرنا ان معنى عدم الخلاء عدم المتصور
من الخلاء ومتصور الخلاء فی المحوی الا باعتبار الحاوی فما لم يكن للحاوی تحقق لم يكن
لعدم الخلاء مع المحوی اعتبار ثم قال ولذلك الحكم بامتناع افادته للمحوی اى لما كان عدم
الخلاء مع وجود المحوی على تقدير علية الحاوی امتنع ان يكون الحاوی علة للمحوی
لان المحوی يكون حينئذ مع الحاوی فيلزم امكان الخلاء وعند هذا تم الجواب
لان الجواب انما يتم بثلث مقدمات المقدمتان المنبه عليهما والمقدمة الثالثة
ان المحوی على ذلك التقدير ممتنع وقد نبه عليها بقوله ولذلك الحكم امتناع افادته
لانه متى امتنع ان يكون الحاوی علة للمحوی امتنع وجود المحوی مع كونه معلولا
للحاوی ثم صرح بهذا فی قوله والحاصل وانما وجهناه كذلك لانه لو اجری
على ظاهره لكان قوله ولذلك الحكم مع قوله والحاصل لا حاصل له لانه يكفی ان
يقال الغير الذی يفيد وجود المحوی هو الذی يفيد معية عدم الخلاء والمحوی ان يكون
واجبا بغيره اذا لم يكن معلولا للحاوی ثم توجيه هذا الجواب مما يظهر بالاستقصاء
فيه اما ان يراد بالمعية التلازمية بين عدم الخلاء ووجود المحوی المعية فی نفس
الامر او على تقدير علية الحاوی والاول مم والثانی مسلم لكن المحوی على هذا التقدير
ممتنع ولا ارتياب فی ان الاقتصار على هذا المنع كاف فی الجواب الا انه حقق المقام ببيان
كون المعية التلازمية انما هی على التقدير وفيه نظر من وجهين الاول ان ما ذكره

في ذلك البيان لا يدل على ان الوجود الحاوي مدخل في استلزام وجود المحوي لعدم
الخلا بل على ان تصور عدم الخلا يتوقف على تصور السطح الحاوي ولا يلزم منه الا
ان التصديق باستلزام وجود المحوي لعدم الخلا يتوقف على تصور السطح الحاوي والمط
هو الاول فما هو اللازم من بيانه غير مط والاولى ان يقال التلازم انما هو على
التقدير لان التلازم عبارة عن الاستلزامين استلزام عدم الخلا لوجود المحوي
واستلزام وجود المحوي لعدم الخلا وهذا الاستلزام وان لم يتوقف على ذلك التقدير
الا ان استلزام عدم الخلا لوجود المحوي يتوقف عليه كما سيبين فيكون التلازم متوقفا
على التقدير الثاني ان التلازم بينهما يتوقف تحققه على تقدير تحقق الحاوي سوا
كان علة اولا فالسوال اذا خصص بحال عدم العلية لم يندفع بما ذكره لتحقق المعية
في نفس الامر واختلافهما في الوجوب فان قلت اذا كانا معا على تقدير تحقق الحاوي
والمحوي يمكن امكان عدم الخلا فقول امكان عدم الخلا انما يلزم لو كان امكان المحوي مع وجوب
الحاوي وليس كذلك بل امكانه مع امكانه ووجوبه مع وجوبه والصواب في الجواب
ان اتحاد المتلازمين انما يجب في مطلق الوجوب لا في الوجوب بالذات وقد سبق بيانه
واعلم ان الاشكال القوي ههنا ان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل المحوي من المحوي
المعين وان استلزم عدم الخلا الا ان عدم الخلا لا يستلزم المحوي المعين فلا يتحقق
التلازم على ذلك التقدير ايضا ولو قيل وجب الحاوي ولم يجب المحوي وهو الملا فيلزم
الملا فامكن الخلا فنقول الخلا هو الخصوص ولا يلزم من عدم وجوب الملا المخصوص الملازم
عدم وجود الخلا قوله واما اوردنا التالي كليا وهو قوله لكان لذا اعتبر حال
المعلول مع العلة وجدتها الامكان فهذا كلي والتالي الحقيقي ان حال المحوي
مع الحاوي الامكان وهو جزئي وانما ذكر التالي تمهيدا للجزئي وبيانا لضرورته كليا
اذ اثبات الكلي يثبت الجزئي كقولنا كل انسان حيوان فزيد حيوان فان قلت يجب ان يكون
مراده بالمعلول المحوي وبالعلة الحاوي لا كل المعلول والعلة والا لم ينتظم الكلام
فانه اذا قال لو كان الحاوي علة للمحوي كان حال كل معلول مع علته الامكان كان كلاما لو كان
منتظما على تقدير انتظامه لم يكن مقدمة لزومية والاتفاقية لا دخل لها في القياس
الاستثنائي فنقول التالي ايضا يقول المراد ذلك الا انه عبر عنه بالعبارة الكلية قصدا

ولا يلزم منه الا ان التصديق باستلزام وجود المحوي لعدم الخلا يتوقف على تصور السطح الحاوي

للجزئي وكانه قال لو كان الحاوي علة للمحوي علة تامة كان حال المحوي مع الحاوي الامكان
لان المحوي معلول له وحال المعلول مع العلة الامكان فيكون حال المحوي مع الحاوي
الامكان وقوله استثنا للتالي اي مستلزم للاستثنا فلما كان المقصود ابطال التالي
الكلي الجزئي استثناه جزئيا الا انه مجمل تفصيله قوله فلا يجب وفيه اشارة الى المقدمة
التالية لان المعية التلازمية بين وجود المحوي وعدم الخلا يشير الى اتفاقهما في
الوجوب على ان تفصيله مصرح به والحاصل ان الشيخ اورد التالي كليا وكنى به
عن الجزئي ثم استثنى التالي جزئيا مجملا ثم صرح بالتالي جزئيا ثم اورد تفصيل
استثنائه قوله الاقتصار على ما قرره لم يقرر الشيخ في اول الكلام الا ان حال المعلول
مع علته الامكان وهذا القدر غير اعتبار كون العلة الحاوي لا يفيد المعية
بين المعلول وعدم الخلا فانهما لم يفرض سطح حاو لم يفرض الخلا ولا عدمه فلا
يستلزم المعلول نفي الخلا وبالعكس فكيف ولو اراد امكان المعلول مع العلة بعينه
المعلول لعدم الخلا لامتنع استناد كل جسم الى علة لانه لما كان كل جسم معلول
مع عدم الخلا وحاله مع علته الامكان فيلزم امكان الخلا لان امكان احد المتلازمين
يستلزم امكان الاخر فالواجب ان يقيد العلة بكونه حاويا محددا المكان المعلول
فلئن قلت لما ان يكون المراد بقوله حال المعلول مع العلة الامكان ان حال المحوي مع الحاوي
الامكان لا يكون المراد مطلق المعلول والعلة فان كان المراد المطلق لم يتحقق الملازمة
الاتفاقية لا يفيد في القياس الاستثنائي وان كان المراد المحوي والحاوي فاعادة هذا
الكلام يكون تكرارا قطعا فنقول الاشكال ان المقصد الاصلي هو المحوي والحاوي لكن
لما عبر عنه بالعبارة الكلية وهي العلة والمعلول للغرض المذكور فربما اوهم ذلك ان
مناط المعية التلازمية بين وجود المحوي وعدم الخلا هو مطلق العلية فصرح
بتخصيص العلة تنبيها على ان مناطها هو كون العلة الحاوي لا مطلق العلية
والمعلولية ثم كان سائلا يقول على هذا الشرطية المعتبرة في القياس الاستثنائي
هي المعتبرة للعلية الحاوي لكنه قدم استثنائه التالي عليها ففيه سوء ترتيب فاجاب
بانه ان رام احد نظم الكلام قدم هذه الشرطية على الاستثنا حتى كان الشيخ عقد
الشرطية مطلقة اولا ثم اوردها مقيدة معينة ثم ذكر الاستثنا مجملا ثم مفصلا

فانتظم الكلام انتظاما حسنا وبها يتلك التغيير من طغيان قلم الناسخ قوله

واما اعتراض الفاضل الشارح على الامام الدليل بالطريقين المذكورين بان الحاوي

لو كان علة للمحوي لكان متقدما عليه والتالي باطل لان وجود المحوي مع عدم الخلاء و

عدم الخلاء مع الحاوي لانه واجب لذاته لا يتاخر عن غيره وما مع المع مع فوجود الحاوي

المحوي مع الحاوي فيستحيل ان يتاخر عنه ولان الحاوي لو تقدم على المحوي الذي

هو مع الخلاء والمتقدم على المع متقدم لكان متقدما على عدم الخلاء فيكون عدم (عدم)

الخلاء ممكنا ثم اعترض على الطريق الثاني بما نقله الشارح وتوجيه اعتراضه عليه ظ

واما الشارح فلم يوجه الدليل الا بطريق المعية ولم يتعرض فيه للمقدمة القائلة بان ما

مع المتاخر متاخر ولا يحتاج فيه اليها اصلا فليت شعري كيف يورد

الاعتراض على ما وجهه حتى اشتغل بحله وان هذا الا غفلة عن توجيه الكلام

او حرص على تخطئة الامام قوله لكنه لم يعلل بذلك الا كونه غير متناهي اليه يوهم

لا شك ان قوله ولا يمكن عطف على قوله غير متناه هو اليه يوهم فكما ان هذا ليس

معللا بالشرح يجب ان يكون ذلك كذلك قوله ولعلك تقول ههنا ان علة الجسم

الحاوي غير جسم تقريره انك تجعل الحاوي علة المحوي مستندين الى علة فيكون (السماوي)

الحاوي مقدما على المحوي لان ما مع المتقدم متقدم ولا يكون مع الحاوي

امكان المحوي فيلزم امكان الخلاء كما لزم على تقدير كون الحاوي علة كما بان الحاوي

اذا كان علة للمحوي كان سابقا على المحوي متحدا بوجوده السطح فيكون للمحوي

معه امكان فلا يجتمع معه ما يلزمه فيمكن الخلاء وهذه هي الطريقة التي اشرنا

اليها فيما سلف مستغنية عن التعرض للمصير بين عدم الخلاء ووجود المحوي في

الثبوت اما اذا لم يكن علة للمحوي وكان مع علة للمحوي لم يلزم ان يتقدم على المحوي

لان تقدم علة المحوي عليه ليس بالزمان حتى يكون ما معه متقدما عليه بل بالذات

والعلية وما معها وهو الحاوي ليس بعلة فلا يلزم تقدمه عليه ونظر الامام في

قوله واما التقدم الذاتي فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة لان التقدم الذاتي

ينقسم الى التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين والى التقدم بالعلية كتقدم

حركة اليد على حركة المفتاح محصور التقدم الذاتي ليس بجيد ثم يمكن ان يذهب ان

في العلية

ما مع العلة لا يجب ان يكون متقدما بالعلية ولم لا يجوز ان يكون متقدما بالطبع فانه

اذا كان الحاوي متقدما على المحوي بالطبع عاد الالزام ورده الشارح بان المراد بالتقدم

الذاتي هو التقدم بالعلية لان كون الحاوي متقدما على المحوي بالطبع غير متصور

وفيه نظر لان المحوي لما لا يستلزم الحاوي لعدم يكن محتاجا اليه اما لو فرض انه

متقدم عليه بالطبع كما اذا كان شرطا فالمحوي يكون محتاجا اليه مستلزما فالروح

يعود السوال وعندي ان نظر الامام ليس بوارد لانه بالتحقيق كلام على سند

المنع فان جواب الشيخ ليس الا انا لا نسلم ان ما مع علة المحوي يجب ان يكون متقدما

وانما يلزم تقدمه لو كان تقدم العلة على المحوي بالزمان وليس كذلك بل بالذات

والتقدم الذاتي لعلة المحوي انما هو من جهة العلية فلا يلزم ان يكون ما ليس بعلة

متقدما بالذات وان كان مع العلة فالقول بانه لم لا يجوز ان يتقدم ما مع العلة

بالطبع قول خارج من سنن التوجيه قطعا وهذا السوال اورد في فصل اخر

بعبارة اخرى وهو ان يقال وجوب الحاوي مع وجوب علة المحوي وامكان المحوي

مع وجوب علة المحوي فيكون امكان المحوي مع وجوب الحاوي ويلزم المحذور المذكور

والجواب ان امكان المحوي انما يكون مع وجوب علته العلية واما وجوب الحاوي

فلما لم يكن علة لم يلزم ان يكون معه امكان المحوي وقوله ليس كل ما هو بعد

مع ما هو بعد جواب سوال اخر ما قال المحوي انما هو ممكن بالقياس الى علته ولا (يلزم منه)

امكان الخلاء انما يلزم لو كان الحاوي سبق على المحوي فكان سائلا قال وجود

المحوي بعد علته وعلته مع الحاوي وما هو بعد مع بعد فيكون وجود المحوي

بعد وجود الحاوي فيلزم امكان الخلاء جوابه ظ قوله ولعلك تقول ان الحاوي

والمحوي تحريره ان الخلاء ليس بممتنع الوجود فان المحوي والحاوي ممكنان

فيكون كونهما في مكانيهما ممكنا فخلو مكانيهما عنهما واجب وهو المطلوب

فيقول لا نسلم انه يلزم من امكانهما امكان الخلاء انما اذا عدما لم يكن خلاء

اذ لا مكان ههنا حتى يكون باعتبار خلائه وملائه فامكان الخلاء غير

لازم من امكان عدمهما بل انما يلزم من وجوب الحاوي وامكان المحوي معه

قوله سواء جعلت العلة صورة الحاوي او نفسه التي يكون منها الصورة

او يكون هي كصورة اي نفسه التي يكون كصورة تنها انك قد سمعت ان للفلك ارادة
جزئية والمريد للجزئيات لابد ان يتصورها والمتصور للجزئيات لابد ان يكون قابلا
للانقسام لان الجزئيات تنقسم بانقسام محلها فيكون جسمانيا فوجب ان يكون
للافلاك قوة جسمانية يحل فيه صور الجزئيات ويتنزل منزلة الخيال فينا الا
ان الافلاك لما كانت متشابهة لا يبعد ان يكون الفلك كله قابلا لصور الجزئيات
فهذه القوة السارية في كل جسم الفلك هي النفس المنطبعة اما كصورته التي
او عين صورته النوعية لان كما دل على ان للفلك صورة نوعية هي مبدأ الاثار
المختصة به ودل ايضا على ان له قوة يرتسم فيها صور الجزئيات ولم يدل دليل على تغايرهما
فجاز ان يكون النفس المنطبعة عين الصورة النوعية بل كالصورة وان يكون غيرهما
واما النفس التي يكون مبدأ الصورة فهي النفس المجردة واما صورة الحاوي فهي
صورته النوعية قوله كان الشيخ اه يقول لاعتبار كونه فاعلا للاشياء فيه نظر لان
تغاير الاعتبارات لا يكفي في صحة كون الشيء فاعلا وقابلا لا يكون مما نحن بصدده
فان من الجائز ان يكون للمادة فاعلة باعتبار انها مصورة وقابلة باعتبار صحة مقارنتها
لشيء قوله وذلك لان الصور صنفان صور الاجسام صنفان صورة حالة فيها
وصورة غير حالة فيها بل هي صور كمالية لها اما صورة المادة فلما كان قوامها
بالمادة كان فعلها بواسطة المادة بل بواسطة الجسم لان الكلام في الصور
النوعية وهي متقومة بالجسم فيكون فعلها بمشاركة الوضع والوضع ههنا بمعنى
المقولة اي يتوقف فعلها في غيرها على ان يكون لجسمها وضع مخصوص بالنسبة
الى الغير من مماسة او مجاورة او محاسة او مقابلة او غير ذلك لما كانت هذه
المقدمة بديهية نبه عليها باستقراء الاجسام وتاثيراتها فان النار التي في
المشرق مثلا لا تؤثر في الماء الذي في المغرب بل فيما يجاورها وكذا الشمس لا يضيء
كل شيء بل ما يقابلها واما الصورة الكمالية فلما لم يحتج الى الجسم في وجودها
فلو كانت غير محتاجة في فعلها ايضا اليه كانت عقلا لا نفسا فيكون فعلها
ايضا بمشاركة الوضع واما المقدمة الثالثة فهي ان صورة الجسم لا تفعل فيما
لا وضع له بالقياس الى جسمها والا لم يكن فعلها بحسب الوضع ضرورة

انه اذا

انه اذا لم يكن لغيرها وضع بالقياس الى جسمها لم يكن لجسمها ايضا وضع بالقياس
اليه وهذا معنى قوله ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم وهو ما لا
وضع له واما الرابعة فهي ان علة الجسم ليس علة لجزئيه لانه لا يمكن ان يكون
علة لجزئيه بل يجب ان يكون علة للصورة فقط كما مر في النمط الرابع لانا نقول ثبت
في النمط الاول ان الصورة علة للهيولى فيكون علة الصورة علة لهما جميعا غاية
ان علة احدهما كافية في الاستدلال وبعد تقرير المقدمات نقول الجسم لا يصدر
عن الجسم والا لكان علة لجزئيه الهيولى والصورة لكن ليس لشيء منهما وضع
لان الوضع هو هيئة للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض وبسبب نسبة
بعض اجزائه الى غيره ولا شك ان هذه الهيئة ليس بعرض لما ليس بجسم
وشيء من الهيولى والصورة ليس بجسم وما لا وضع له لا يصدر عن الجسم فلا يصدر
عن الجسم شيء منهما فلا يصدر الجسم عن الجسم وهو المطلوب فان قلت الجسم
لما جاز ان يعد مادة لقبول صورة بحسب وضع سابق فلم لا يجوز ان يوجد ضدهما
صورة بحسب الوضع السابق فنقول سبق انه لا بد من الوضع حال الفعل لا قبله
السابق لا يفيد واعلم ان هذا الدليل يدل على ان الجسم لا يجوز ان يكون علة للهيولى
ولا الصورة لان تاثير كل منهما لا يكون الا بواسطة الاخرى فيكون تاثير كل منهما
بواسطة الجسم فوجب ان يكون بمشاركة الوضع وحين ثبت ان علته ليست
الجسم ولا النفس ولا الواجب تعين ان يكون علته العقل فاذن ثبت ان كل جسم
لا يكون علته الا العقل وهذا هو تمام الطريقة الرابعة في اثبات العقول
قوله احكام ثلثة هذه الاحكام منطوية فيها اما في الاول فلما قيل من ان المعلول
الاول هو الروح الاعظم لا العقل واما في الثاني فلجواز صدور العقل الثاني
من الاول ثم الثالث من الثاني وهكذا واما الثالث فلجواز صدور السماويات
عن الواجب بتوسط الجواهر العقلية والجواب عن الاول ان الثابت بالدليل
ان المعلول الاول ليس عرضا ولا جسما ولا جسمانيا ولا نفسا ثم ما شئت فسمه
فلا مشاحة في الاسماء وعن الاخيرين ان بناء هذه الاحكام ليس على اليقين والجزم
بل على الاخلق والانسب والكل محتمل على ان كلام الشيخ لا ينفي الاحتمالين

والسؤال لا يرد الا على كلام الشيخ الشارح **قوله** وليس بجوهر معنى كلام الشيخ
انه لا يجوز ان ينتهي سلسلة العقول وتبدا بعد انقطاعها السماويات حتى يحصل
من العقل الاخير فلك ومن ذلك الفلك فلك آخر وهلم جرا الى آخر الافلاك لما تبين
ان الفلك يمتنع ان يصدر عن الفلك وان لابد لكل فلك من مبدأ عقلي غير الواجب اذ لكن
ينبغي سلسلة استمرار العقول مع ابتداء السماويات فيتنازل العقول مع نزول
السماويات حتى يصدر عن عقل فلك وعن عقل فلك آخر الى آخر الافلاك وهذا
الكلام لا يظهر الا بعد ثبوت شيء من ترتب العقول واستناد الافلاك اليها فكل فلك
عن عقل لكن يحتمل ان يصدر عن المبدأ الاول سلسلة عرضية غير عقلية بحسب تعدد
جهات عقل واحد او اثنين ويصدر عن آحادها الافلاك ويصدر من العقل
الاخير بتوسط العقول المتقدمة او لتعدد جهات الافلاك وعند قيام هذه بجميع ع
الاحتمالات كيف يحصل الجزم باستمرار ترتب العقول مع صدور الافلاك حتى
لزم بالضرورة ان يكون عن عقل عقل وفلك فلعل الشيخ لم يجزم بذلك وقوله انه
جزم بكونها مستمرة مع الافلاك لم ينطبق على تصحيح بل بنى هذا الكلام
على الاقرب بحسب الظن فانه لما ثبت ان كل فلك وعقل متشبه به يكون لكنا
صدور ذلك الفلك من ذلك العقل ولما كان الانسب ترتب العقول وتحقق
استناد الافلاك اليها فان الانسب ترتبها مع تنازل الافلاك ان امكن صدورها
من العقول على وجوه مختلفة فقوله فيجب ان يكون الاجرام السماوية لا يريد به
الوجوب في نفس الامر بل بحسب الظن وقال الامام معترضا لم لا يجوز ان يصدر
في اول الامر عقول كثيرة ثم يكون عقل وفلك ثم بعده عقول اخر كثيرة ثم عقل آخر
وفلك آخر وهكذا فلا يلزم ان يكون الافلاك متساوية للعقول وهذا اعتراض
على ما لا يعم الشيخ اصلا بل ربما يصح بخلاف ذلك والى الاشارة بقوله ام
ويظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح الى قوله كيف وكذلك حكمه بان
الجوهر العقلي والجرم السماوي والكثرة وجب صدورها عن المبدأ
الاول لان وجوب صدور السماويات مع استمرار العقول وان اقتضى وجوب
صدور تلك الكثرة ليس بدال على انها او الكثرة لجواز صدور عقول كثيرة

اولا غير مترتبة على ما سيصرح الشارح ثم يترتب عقول ويصدر السماويات
مع استمرارها فهو ايضا بناء على الانسب **قوله** اذا ثبت هذا فقول الكاتبين
المذهب المنسوب الى القوم ان المهية ليست مجعولة بل المجعول الوجود
فالوجود هو الصادر بالحقيقة واما المهية فتحققها في الخارج بواسطة
الوجود فهي مفعولة بالعرض والمفعول الحقيقي هو الوجود فاذا صدر من
المبدا شيء فذلك الشيء له هوية اى مهية لكن الصادر عنه هو الوجود بناء
على ان الماهيات غير مجعولة وهو مغاير للماهية واليه اشار بقوله ومفهوم
كونه صادرا عن المبدأ الى آخره فالوجود والمهية مفعولان احدهما وهو
الوجود بالذات والاخر بالعرض وهذا الكلام من الشيخ تصريح بان في الخارج
امرين مهية ووجود وقد صرح في النمط الرابع بخلافه وقد حققناه **قوله**
بهما في م اما باعتبار تقدمها عليه فهو ثانية المراتب مع الوجود فالمهية في اولى
المراتب والوجود في المرتبة الثانية واما ان الامكان والوجوب معا في
الثانية فغير مستقيم لان الوجوب والامكان يتوقف على الوجود الذي هو
في المرتبة الثانية وما يتوقف على المرتبة الثانية فهو في المرتبة الثالثة وكذلك
جعل التعقلين لهذا الاعتبار في ثالثة المراتب باعتبار الاول في ثانيتها
لا توجيه له والانسب انه ان اعتبر الوجود الخارجي ان يجعل الوجود
في المرتبة الاولى والمهية في المرتبة الثانية والامكان والتعقل الذاتي لانهما
موقوفان على الوجود والمهية في المرتبة الثالثة والوجوب والتعقل للغير في
المرتبة الرابعة لانهما يتوقفان على الوجود والمهية والامر الخارجي في المرتبة الرابعة
او يجعلا ايضا في المرتبة الثالثة ولا يعتبر الامر الخارجي وان اعتبر
الوجود العقلي تغير الترتيب بين الوجود والمهية فقط **قوله** والواجب ان ينسب
الكل الى المبدأ الاول هذا الكلام مما يدل على ان الشارح ساعد عليه في نقل اتفاق
الكل على صدور الكل منه تع فان اراد صدور الكل بالذات فلا دلالة عليه وان
اراد به اعم سواء كان بالذات او بواسطة فهذا لا ينافي نسبة المعلولات
الاخيرة الى المتوسط ونسبتها الى العالية فلم يحصل الخلاص من تشنيع ابي

علیه ان یفصل صح

ابی البرکات ولعل هناک سرا لم یرد التصریح به من الواجب عز کیف یعقل علیه
ای قرینتین ان مصدر المعلولین هو الامکان والوجوب وعقل نفسه
وعقل غیره وقوله فضلا و شرا فما یتعلق بقوله کما للشیخ ثم ذکر ان الامکان
والوجوب الوجود وغیرهما من التعقلین لا یصلح للعلیة اما اولا فلان
الامکان والوجوب عدمیان والمعدوم یستحیل ان یکون علة للموجود واما
ثانیا فلان الامکان معنی واحد مشترک بین الامکانات کما ان الوجوب معنی
واحد مشترک بین الوجودات فلو کان امکان علة للشئ کان کل امکان یصلح
ان یکون علة واذا کان امکان العقل الاول علة لفلک فلیکن امکان ذلک
الفلک علة لنفسه فیکون ذلک الفلک موجود الذاته فلا یکون ممکنا وکذلک
فی الوجود والوجوب اما ثالثا فلان العلم عندهم صورة مساویة للمعلوم
فیکون علم العقل بنفسه وعلم معلوله متساویین فاستحال ان یکون
علم العقل علة للفلک وعلم معلوله علة لعقل لاستحالة اختلاف الامور
المتساویة فی اللوازم والیه اشار بقوله وما یجری مجراه واما رابعا فلان
علم الشئ بنفسه وبغیره زاید علی ذاته فعلته ان کان هو المبدأ الاول فقد
صدر عنه شیئان وان کان هو العقل الاول کان فاعلا وقابلا وان کان
غیره فهو معلوله واجاب الشارح عن الاول بانا لم نقل الامکان والوجوب
علتان بل من شرایط العلة والعدمی صالح له وعن الثانی بان اشتراک الامکان
الوجود ووجوب الوجود لیس علی التساوی بل علی التشکیک کما فی الوجود
والجواب الاول وارد ایضا ههنا فان تساوی الاثار انما یلزم لو کان
العلة هو الامکان ولیس کذلک بل المبدأ العقل بشرطه والجواب عن
الاخیر بان علم الشئ بنفسه لیس زایدا کما مر وعلمه بغیره من المبدأ الاول
بواسطته قوله ثم قال المعلول الاول لا یجوز ان یکون متقوما هذا اعتراض
علی قول الشیخ ولانه معلول فلا مانع من ان یکون متقوما من مختلفات
وتقریره ان المعلول الاول لو کان متقوما من مختلفات فاما ان یکون
المبدأ الاول علة لجمیع اجزائه فقد صدر عنه اکثر من الواحد او یکون علة

لبعض

لبعض اجزائه فعلة الجزء الاخیر ان کانت هی الجزء الاول فالصادر عن المبدأ
الاول یکون بسیطا وقد فرضناه مرکبا هف وان کان شیئا خارجا فهو من
معلولات المعلول الاول فیستحیل ان یکون علة لبعض اجزائه والجواب ظ
قوله ولو وقعنا بمثل هذه الکثرة توجیهه ان الکثرة التی یثبتوها فی العقل
ان کانت موجودة فی الخارج فقد صدر من المبدأ الاول الکثرة من الواحد
وان کانت اعتباریة فمثل هذه الکثرة حاصلة للمبدأ الاول الکثرة ماله من
السلوب والاضافات فلیکف فی صدور الکثرة عنه اجاب بان السلب
والاضافة لا یعقل الا بعد ثبوت الغیر ضرورة استدعاء السلب سلوبا والاضافة
منسوبا فلو توقف ثبوت الغیر علی السلب والاضافة یلزم الدور وهذا کما
تری ضعیف لان تعقل السلب والاضافة یتوقف علی تعقل الغیر لا علی ثبوته فی
الخارج وثبوت الغیر فی الخارج یتوقف علی نفس السلب والاضافة فمن این
یلزم الدور بما یوجه الجواب ان تعدد السلوب والاضافات بحسب الاعتبارات
اما فی الخارج وهو ح لعدمها فی الخارج واما فی العلم فاما ان یتعدد فی
علم الله تع او فی علم الغیر لکن تعدد السلوب الاعتبارات فی علم الله یقتضی
تکثرا فی ذاته وهو ح علی قاعدة القوم فیکون تعدد الاعتبارات بالقیاس
الی ذات الله تع موقوفا علی ثبوت الغیر فلو توقف ذلک الغیر علی الاعتبار
الذی لا یتحقق الا فیه یلزم الدور وهذا انما یتم لو توقف صدور الاشیاء
من الله تع علی وجود السلوب والاضافات ع لیس کذلک بل علی انفسهما
کما یتوقف وجود الاثر علی عدم المانع نفسه علی انه منقوض بالاعتبارات
التی فی العقل واعلم ان غرضهم لیس ان تکثر الوجودات لا یحصل الا من
هذه الجهة اذ لا برهان دال علی ذلک بل المراد ان هذه الوجه یمکن ان یتصور
منه الکثرة وربما کانت الکثرة من جهة اخری لا نعلمها الا ان هذا الوجه
لو تحقق فی الواقع لا یستلزم الکثرة وهذه الملازمة لا یتوقف تحققها
علی وجود الملزوم قوله کان المبدع بالحقیقة هو ذلک العقل فقط لان
الابداع هو الایجاد بلا توسط شئ وسایر العقول موجودة بتوسط

عقل لكن فسر الابداع فى النمط الخامس بايجاد شىء غير مسبوق بالعدم فلعل
له معنيين اخص هو الابداع الحقيقى واعم وهو المذكور فى النمط الخامس
قوله ثم انه لم يوجد دعواه بينة هذا كلام الشارح يعنى نقل عن الشيخ ان المؤثر
فى العقل الثانى هو العقل الاول كما توهم ابو البركات من كلامه من استناد
المراتب الاخيرة الى المتوسط واستنادها الى العالية وليس كذلك فان
الشيخ خص العقل الاول بالابداع الحقيقى كما ذكره ولو كان كل عقل صادرا
عما فوقه بلا واسطة كان مبدعا ايضا بالحقيقة فقد ظهر ان المذهب ليس
الا صدور الكل من الله تعالى الاول بلا واسطة والباقى بواسطة وفيه نظر لانا
لا نسلم ان كل عقل لو صدر عما فوقه كان مبدعا بالحقيقة بل بتوسط المبدأ
الاول فانه لما كان وجوده موقوفا عليه كان ايجاده ايضا موقوفا عليه بالذات
قوله اشارة لما فرغ من بيان ترتيب عالم الافلاك شرع فى ترتيب موجودات
عالم الكون والفساد فالاجسام الموجودة فى هذا العالم لما كانت متغيرة
بتبدل الصورة عليها واستحال ان يكون الثابت وهو العقل علة تامة
للمتغير لامتناع التخلف فلا بد ان يكون فى عللها التامة نوع تغير واذ لم يكن
هناك شىء يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية فقد علم ان لها دخلا
فى ايجادها لكن لا يجوز ان يكون علة موجدة لها فان الجسم لا يوجد فتعين
ان يكون علة معدة بمعنى انها بحركاتها تحدث فى عالم الكون والفساد
استعدادات مختلفة هى شرايط لفيضان الصور عليها فقوله قابلة لجميع انواع
التغير اى يحمل تواردها جميع انواع الصور وليس المراد توارد الاعراض
فان الكلام فى تغير وجود انها اذ تلك الاجسام تكون وتفسد بخلاف الافلاك
فانها لا تكون وتفسد واما الاعراض فكما يتوارد على الاجسام الكاينة
يتوارد ايضا على الافلاك كالحركات والاوضاع وغيرها ولهذا قال كما ان
كل واحد منهما قابلا للتغير والحركة فى حده اى حقيقته فان الهيولى اذا
كانت مصورة بصورة كان لها حقيقة ثم اذا زالت الصورة وحصل صورة
اخرى كان لها حقيقة اخرى اما الصورة فتغيرها ظاهر والصورة وحدت
لها م

اخرى ولما كانت الافلاك احوال مختلفة مشتركة من حيث اشتراكها فى الطبيعة
الخامسة يحصل الهيولى من العقل الفعال ومن حيث اختلافها فى الاحوال يحصل — الخامسة
صور العناصر لانه لا دخل للاجرام السماوية فى هيولى عالم الكون والفساد
ولانها ثابتة لا يمكن استنادها الى مجرد العقل لانا نقول قد تبين ان وجود الهيولى
موقوف على الصورة ولما كان للاجرام السماوية مدخل فى احداث الصور
كان لها دخل فى الهيولى لا على سبيل ايجادها بل فى اعدادها للصور حتى
يدوم ويبقى قوله ان ذلك يصدر عند التفتيش غير نظر الجملة ان يكون لذلك
الجسم صورة اخرى نوعية ثم يزول تلك الصورة بواسطة اعداد الحركات
السماوية ويحصل هذه الصور الاربع لكنهم ذهبوا الى قدم الاجسام العنصرية
بنوعها وذلك الاحتمال المنافى له قوله فتامل حال التخلخل فان التخلخل الهوائى
البعد والمقدار انما يكون بعد الحرارة والحرارة بعد الصورة النوعية فهى
سابقة على المقادير والابعاد قوله واما الامور المقتضية من السماويات لما
كانت الطبايع والصور والنفوس يصدر عنها افعالها فى بعض الاوقات
دون البعض يفيض عليها استعدادات يصدر عنها بحسبها الافعال والحركات — صعد لا يكون الا بحسب اعدادها من الفلكيات ح
وهى المرادة من الامور المنبعثة عن السماويات ويحصل بحسبها بين الاجسام كما
كان القوى الغاذية تحصل جوهر الغذاء ويحركه وينفذه فى خلل الاعضاء
متصلين جزء منها بدل ما يتحلل قوله منها ان الاستعدادات المذكورة اى
الاستعدادات اما ان يكون موجودة فى الخارج او معدومة فيه والقسمان
باطلان فالقول بالاستعداد باطل اما اذا كانت معدومة فلان المادة حكم
حالها فى الخارج مع الاستعداد كحالها الامس ولا يكون له رجحان واولوية
بالقياس الى بعض الصور دون البعض واما اذا كانت موجودة فصدورها
عن السماويات يقتضى القول بان السماويات يصلح لان يكون علة للحوادث فجاز
صدور الصور عنها ولم يحتج الى استنادها الى العقل وان امتنع ذلك لما تقدم
من امتناع كون القوى الجسمانية علة للصور الاجسام فلا اقل من امكان استناد
جميع الكيفيات والاعراض اليها لكن القوم ينكرون ذلك ويسندونها الى

الصور النوعية للاجسام والجواب ان القوى الفلكية جسمانية لا تؤثر الا بوضع
مخصوص والكل ليس له وضع مخصوص ليس بينهما فان الشمس مثلا لا تؤثر الا فيما يحاذيها ولا يحصل
منها الا الضوء وبواسطته سخونة فلا يلزم امكان صدور جميع الاعراض من السماويات
قوله بل انما يجري ونفي النفوس فقط هذا م فان العقول لا يتوقف جميع افعالها على
المادة بخلاف النفوس فمن الجائز توقف بعض افعال النفوس العقول على المادة
واستعدادها واما المبدأ الاول فلا وسط بينه وبين اول معلولاته والا لم يكن اول
قوله صدور الافعال التي لا يحصى عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة
فيه ان اراد صدور الافعال عن فاعل واحد بالذات فالفاعل بحسب اختلاف القوابل
ليس فاعلا بالذات وان اراد صدورها عن فاعل واحد مطلقا فوجوب اشتماله
على حيثيات غير منحصرة فيه م فقد سبق ان الواجب الوجود مبدأ الكل وهو متعال
عن الحيثيات وان سلمنا ذلك فلا نم انه يلزم ان يكون فاعل الصور جوهرا من
العقليات متاخر الوجود وان كل عقل مستجمع لكمالات غير متناهية فيجاز ان كل
من العقل الاول لاشتماله على صور علمية غير متناهية عندهم اللهم الا ان يقولوا القلك
الاول الا صور علمية فيه واما العلمية في العقل الفعال والله اعلم بحقيقة الحال
قوله كالصور المعدنية اول مراتب العود الاجسام البسيطة الفلكية والعنصرية الصور م
لانفكاكهما من الصورة والهيولى فهما متقدمتان عليها ثم من بعد المركبات فان
العناصر اذا تركبت يحصل لها مزاج فاولها المعدن ذو صورة يحفظ مزاجه
ثم مركب آخر ذو مزاج وصورة تحفظ المزاج ويحرك في جميع الجهات اي النمو وهو
النبات ثم مركب آخر له مزاج وصورة يحرك بالارادة في الجهات واحساس وهو
الحيوان ثم مركب آخر يحصل له مع جميع ذلك الادراك الكليات وهو الانسان وله مراتب
الى العقل المستفاد فالنفس الانسانية في آخر المراتب يصير عقلا لا يحتاج في افعاله الى الكمالات
بل ينفعل لا يحتاج في قبول الكمالات من العقل الفعال ولهذا سمي عقلا مستفادا وظاهر
ان الشرف يتزايد في مراتب البدء ومراتب العود على التكافؤ اي كل الاشرف في مراتب
البدء يأتي الاخس في مراتب ثم ان الشرف في مراتب البدء متناقص الى الهيولى كما ان
الخسة في مراتب العود متناقص الى العقل المستفاد وعلم من هذا الكلام ان هذه

العقل م

العود

المراتب انما اعتبرت بحسب الشرف والكمال لا بحسب الوجود فلا نظر ان المعدن تقدم
وجودا من الانسان بل انما قدم في مراتب العود لانه اقل شرفا منه قوله ولما كانت
النفس الناطقة التي هي محل الصورة العقلية غير حالة في الجسم ولا تعلق لها بالبدن
في ذاتها وجوهرها بل تعلقها ليكون هو آلة لها في اكتساب الكمالات فاذا افسد البدن
فقد فسد ما الاحتياج للنفس اليه في وجودها مع ان العلة المؤثرة في وجود النفس
باقية فيجب بقاؤها بعد فساد البدن وفيه نظر لان الجوهر العقلي الموجد للنفس ان
كان علة تامة لها لزم قدمها القديم وان كان علة فاعلية وتوقف وجودها على
عدم حدوث البدن فلم لم يتوقف بقاؤها على بقائه فالنفس وان كانت مجردة
الا انها متعلقة بالبدن فيجوز ان يكون تعلقها شرطا لبقائها فاذا انتفى انعدمت فالحاصل
ان البدن ما كان موجودا وكذا النفس ما كانت موجودة ثم وجد البدن والنفس
ثم ينعدم البدن فلا يخ اما ان يكون للبدن دخل في وجود النفس اولا فان لم يكن له
دخل في وجودها فلم لا يجوز ان يكون له دخل في بقائها حتى اذا انعدم انعدمت
واعلم ان ما ذكرنا في تقرير الاستدلال ههنا هو ما ذكره الامام وزاد الشيخ في الاستدلال
تجرد النفس عن المادة في كمالاتها الذاتية اي الكمالات التي لها لا لعارض لذاتها
كالصور المعقولة وذلك مع كونه غير منطبق على المتن مستدرك في الاستدلال فان المط
ليس الا بقاءها بعد الموت وتجردها في ذاتها كاف في ذلك كذا قال قوله اشار بقوله
التي هي موضع ما للصور المعقولة الى كمالاتها الذاتية الباقية معها فان الحكم
ليس الا عدم انطباعها في الجسم فذكر ذلك الوصف ليس الا ايماء الى سبب ذلك الحكم
وكذا قوله على وجه لا يلزم احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة الى الجسم فان
عدم الاحتياج في الكمالات ليس غير مفهوم من كونها ذات آلة في الجسم وهو ظ
قوله ليس مناقضا لاسناد حفظ المزاج وكذا في النمط الثالث ان النفس حافظة
للمزاج والمزاج كيفية متشابهة في اجزاء الجسم فحفظ المزاج انما يتم بسبب الجسم
فيكون الجسم ايضا حافظا ولكن بالعرض وفساد الجسم انما يعرض من جهة اختلال
حال الجسم فاستقامة حال الجسم حفظها للمزاج وهذا هو الذي ذكره الشيخ قوله
تبصرة التبصرة جعل الاعمى بصيرا كما ان التنبيه جعل النايم يقظانا وانما عبر عن

يريد ان يستدل على بقاء النفس بعد الموت وتقريره انه قد ثبت ان النفس الناطقة م

فلم لم يوجد النفس قبل وجود البدن وان كان له دخل في وجودها م

هذا الفصل بالتنصيص اشارة الى ان البحث المورد فيه اوضح من الابحاث
في التنبيهات فان ما ينسب عنه الغافل الى الاعجمي يكون اوضح لا محالة مما لا ينسب
الغافل عنه الى النوم وانما كان هذا البحث اوضح من البحث التنبيهي لانه بيان
حال ذاته وهو بيان حال غيره ولا شبهة في ان حال الذات امر اقرب واوضح بالنسبة
اليه من حال غيره قال الامام لما بين بقاء النفس بعد الموت شرع في بيان بقاء تعقلها
تعقلها المعقولات بعده لان القابل للصور المعقولة جوهر النفس والفاعل
لها هو الجواهر العقلية وهما موجودان بعد فساد البدن ومتى كان الفاعل
والقابل موجودين كاملين من غير تغير احدهما وجب حصول الاثر فوجب بقاء تلك
العاقلية بعد الموت لكن هاهنا سوال وهو ان يقال هب ان القابل هو النفس
الفاعل هو العقل لكن لا يجوز ان يكون تعلق النفس بالبدن شرطا لقبول
تلك الصور عن العقل فلدفع هذا السوال ذكر الشيخ ادلة على ان النفس في تعقلها
غير محتاجة الى شيء من الالات البدنية وقال الشارح قد سلف في الفصل المتقدم
ان النفس باقية بعد خراب البدن فالان كرر ذلك وزاد عليه ان كمالاتها باقية ايضا
فان فقدان الالات بعد حصول ملكة الاتصال بالعقل الفعال لا يضرها في بقائها ولا
بقاء كمالاتها الذاتية اما الاول فلبقاء علتها ووجوب بقاء المعلول ببقاء العلة واما
واما الثاني فلوجود الفاعل والقابل وكان سائلا يقول هب ان الفاعل والقابل
موجودان لكن لم لا يجوز ان كانت الالات مفقودة الاستعمال حتى يلزم من فقدان الالات
انعدام الكمالات اجاب بانها ليست الالات لها بل لغيرها كما علمت في النمط الثالث انها
تعقل بذاتها ثم زاد في الايضاح بايراد اربع حجج واول ابنا عدم مضرة فقدان
الالات على استفادة ملكة الاتصال بالعقل الفعال بل على ان الملكة ليست لابقاء
التعقلات ببقاء القابل والفاعل فان بقاء النفس ليس منوطا بملكة الاتصال
وانما المنوط به بقاء التعقلات فالفصل الاول في بقاء النفس والثاني في بقاء
عاقليتها كما ذكره الامام واما خلط الشارح في كل من الفصلين احدهما بالاخر
فغير صواب قوله فايدة هذا الاستشهاد بجودة الفاعلية اما بحسب الهيئة او
او بحسب التجربة او بحسب القوة اما الهيئة فكما اذا احس شيء مرات متكثرة حصل

حصل للحس هيئة تميز بها بين ما يحسها ذلك الجزئي ويعاينه سريعا واما التجربة
فكما اذا كان لشيء واحد جزئيات متعددة وحصل الحس تلك الجزئيات شيئا بعد شيء
تكرر احساس فكل جزئي منها عرض عليه كان اجود احساسا به واما بحسب القوة
فظ لان القوة كلما يكون اقوى يكون فعلها اجود ومراد الشيخ بالكلال هنا اختلال
في قوة التعقل عند اختلال البدن لا الاختلال في الهيئات التعقلية الحاصلة من غيره
والتجربة والا لم يحصل في سن الانحطاط والاستشهاد بقوى الحس والحركة
يدل على ذلك فان قوة الحاسة تختل في سن الانحطاط حتى لا يكون الشيخ احد
بصرا او سمعا لا لاختلال الهيئات الحسية بالتمرن والتجربة فمعنى الكلام ان
التعقل لو كانت بالالة لضعف قدرة النفس على التعقل عند ضعف الالة كما
يضعف قوة الاحساس في سن الانحطاط حيث يضعف بصره وسمعه لضعف
البنية وليس المراد ان تعقلها لو كان بالالة لم يسو تجاربها وتمرينها فان الاجسام
بالالة والتجارب والتمرينات باقية قوله استشعر منع بهم يمكن ان يعرض فيها وهو ان الانسان
في آخر الشيخوخة قد يصير خرفا وينتقص عقله فقد اختل قوة التعقل لاختلال الالة
فيكون التعقل بالالة والجواب انا قلنا لو كان التعقل بالالة لاختل باختلال الالة
واستثنينا نقيض التالي وهو منتج لنقيض المقدم وانتم استثنيتم عين التالي وهو
لا ينتج اصلا ثم ان الانسان في آخر العمر ربما يمنع عن تعقله اشتغاله بتدبير البدن
واستغراقه فيه وذلك لا يدل على ان لا تعقل له في نفسه اما اذا وجد تعقل مع كلال
في الالة دل ذلك على ان تعقله في نفسه واعلم ان الوهم لا تشكل معارضة في الدليل
المذكور ولعل الشيخ قررها بان تعقل النفس لو كان بالالة لاختل التعقل باختلال
الالة لكن قوة التعقل تختل في آخر العمر فيكون التعقل بالالة وح يتوجه ان يجاب بان
استثناء عين التالي لا ينتج لكن قوله وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الالة كلال
يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها يدل على ان تقرير الوهم انه يعرض لقوة التعقل
اختلال مع اختلال الالة فيجب ان يكون التعقل بالالة لكن الملزوم حق كما في آخر سن
الانحطاط فاللازم مثله وح لا يتوجه له المذكور بل وجهه منع الملازمة بناء
على ان اختلال فعل في صورة لا يدل على ان لا فعل له في نفسه وتقرير كلام الشيخ هاهنا

التفسير

الحسية

الالة

انه لو حاصل كلامكم ان العقل ليس بالالة لانه لا يختل باختلال الالة فتحقق نقض
ونقول التعقل بالالة لانه يختل باختلال الالة ومن البين انه لا يمكن جوابها بعدم انتاج
عين التالي فهو شرح لا يطابق المتن قال الفاضل الشارح اعترض انا لا نسلم انه استثناء م
لو كان تعقل النفس بالالة لزم من كلال الالة كلال في التعقل وانما يلزم ان لو كان
ما هو المعتبر في كمال التعقل من الاعتدال باقيا الى سن الانحطاط وهو ممنوع لجواز
ان يكون المعتبر في بقاء التعقل حدا معينا من اعتدال الالة وذلك الحد يكون باقيا
في سن الانحطاط والنقص انما يرد على الزايد على ذلك القدر ثم اذا وقع الانحراف
في ذلك القدر في اخر سن الانحطاط اختل التعقل وهذا كالقوة الحيوانية
اعني قوة الحس والحركة في الاعضاء فانها باقية من اول العمر الى اخره والمعتبر في
بقائها من حدود [illegible] الى والزيادة والنقصان انما يرد على الزايد
لو ورد النقص على ذلك الحد المعتبر لا يبقى القوة الحيوانية فان قيل بقاء الحد المعتبر
من الاعتدال لا يوجب الا بقاء القوة العقلية على حالها لكنا نرى انها يزداد
كمالها وقوتها في زمان الكهولة فمن اين يحصل ذلك الكمال حال اختلال البدن
قال القوة العاقلة وان بقيت على حالها لكنها اجتمع في ذلك الزمان علوم كثيرة
فلهذا صارت في هذه الحالة اكمل والى هذا السوال والجواب اشار الشارح بقوله
ثم انه حمل الازدياد في الكهولة الخ ومحصل هذا الاعتراض نقض تفصيلي
واجمالي اما التفصيلي فهو منع الملازمة واما الاجمالي فهو ان يقال القوة
الحيوانية بدنية فلو لزم من كون القوة العقلية بدنية اختلالها باختلال
البدن لزم ايضا من اختلال البدن اختلال القوة العقلية وليس كذلك لبقائها الحيوانية م
الى اخر العمر وتقرير جواب الشارح موقوف على مقدمة وهي انك قد سمعت ان كمال الشيء
ما يحصل له بالفعل ثم انه اما ان يتم ذلك النوع الابه او لا يكون كذلك والاول
هو الكمال الاول كالقوى وما يترتب من الكمالات على الكمال الاول هي الكمالات الثانية
اذا تقرر ذلك فنقول القوة الحيوانية يطلق تارة على الكمال الاول وهي القوة
التي بها يستعد الاعضاء للحس والحركة وتارة على الكمال الثاني اي استعداد
وجوهر النفس الحس والحركة بالفعل والنفس الحيوانية لها يستند الى القوة الحيوانية

والصحة اعني اعتدال المزاج لها عرض يحدد بطرفي افراط وتفريط ومزاج الانسان
يكون يمكن ان يكون على حدود ذلك الاعتدال وربما سطرت ذلك بين الاعتدال
او ينقص اي يكون على حد هو اقرب الى الاعتدال الحقيقي من غيره او ابعد ولا
شك ان الكمالات الثانية تزداد وتنقص بحسب اشتداد الاعتدال وتنقصه
بخلاف الكمال الاول فانه ثابت لا يتغير فلا جرم يكون شرطه من حدود الاعتدال
ثابتا ولان تغير الشرط يوجب تغير المشروط فلا يعتبر فيه الا الواحد من الصحة الذي الحد
لا يقبل الزيادة والنقصان اما الكمالات الثانية فلما كانت مختلفة بالزيادة
والنقصان فشرطها لا يمكن ان يكون حدا واحدا من الاعتدال بل الا ما اختلفت
بالزيادة والنقصان بل يكون شرطها الصحة [illegible] للزيادة والنقصان
فالقوة الحيوانية التي نقض بها الامام ان كان المراد بها المعنى الاول
فليس النقض واردا لان الكلام في الكمالات الثانية وان كان المراد المعنى الثاني
فلا يرد ايضا لان الكمالات الثانية يختلف باختلاف الالات كما ان الالات احوال م
اذا كانت في الصحة كانت دركاتها كما ينبغي وان كانت في النقصان كان كمالها
كذلك هذا هو الجواب عن النقض الاجمالي واما عن التفصيلي فاشار اليه بقوله
وظاهر انها لو كانت مقتضية اي للتعقلات كالات ثانية وقد ثبت ان الكمالات الثانية تتعين م
البدنية يختلف باختلاف احوال البدن فلو كانت التعقلات بالالة البدنية فكلما
كانت الالة اعدل واصح كانت التعقلات اكثر واقوم ويتناقص بحسب تناقص
الاعتدال وليس كذلك لما كان مبنيا على مقدمة مذكورة في جواب النقض الاجمالي هذا الجواب م
فلهذا اخره عنه والا كان هذا الجواب مبنيا على مقدمة مذكورة الترتيب يقتضي تقديمه
واما سوال زيادة التعقل في زمان الكهولة فظاهر الورود لانه لما اعتبر في التعقل حد
واحد لا يتغير فوجب ان لا يتغير التعقل الى الزيادة كما وجب ان لا يتغير الى النقصان
واما حمله على اجتماع العلوم فغير جامع لان الكلام في زيادة قوة التعقل لا في زيادة
الهيئة التي تزينه كما مر هذا غاية توجيه الكلام ههنا وفيه نظر اما الافلاك قوله والكل
لا يحتمل الزيادة والنقصان ليس حتى لان القوة الحيوانية عرض قايم بالروح
الحيواني وهو دايما في التحلل والتزيد فيكون القوة الحيوانية كذلك بالضرورة

واما ثانيا فلان النقض لو كان غاية ما في الباب ان الكلام في الكمالات الثانية لا في
الكمالات الاولى التي هي مبادي الكمالات الثانية وهذا لا يدفع النقض فان للامام ان يقول
ما ذكرتم في الكمال الاول فهو قائم في الكمال الثاني فانه لما جاز ان يكون المعتبر في الكمال الاول الاول م
حدا واحدا فلم لا يجوز هذا الاعتبار في الكمال الثاني **قوله** لا على ما يستعمل في الخطابة
لما كان الاقناعي قد يطلق على الخطابة ذكر ان المراد من كون هذه الحجة اقناعية
ليس ذلك لان الخطابة لا يستعمل في الحكمة بل المراد منه حجة مركبة من مقدمات لا يحكم
بها الا المستبشر الذي يلاحظ تصورها بعين التحقيق والانصاف واما
المجادل فربما يمكنه المنع والحجة الاقناعية بهذا الاصطلاح لا يتركب الا من اليقينيات
ويفيد اليقين **قوله** واما الاحساس فلان تلك الالات فاعيل اعلم ان المراد بالفعل
في هذا الفصل ليس هو التاثير بل هو اعم منه فكانه هو معناه اللغوي فانه قد اطلق
الفعل على الادراك مع انه انفعال لا فعل وتقرير الكلام ههنا ان افعال القوى البدنية
لا تخرج عن انفعال اما القوى المدركة فلان فعلها الاحساس وهو التاثر من المحسوسات
واما القوى المحركة فلان تحريكها للعضو لا يتم الا بتحريك الاعصاب والتحريك انفعال و
الانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل فيه هيئة ما واما قوله والفعل وان
كان مقتضى الطبيعة فهو جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال كيف يكون الانفعال
ههنا عن قاهر يقهر المنفعل والانفعال انما هو من القوى والقوى الحالة في الجسم لا
يكون قاهرة له ضرورة ان الحال في الشيء لا ينافيه اجاب بان الافاعيل وان كانت مقتضى ملائم
القوى لكنها ليست مقتضى طبايع العناصر التي تلتئم منها الموضوعات كالعين
والانف والاذن والجلد فان العناصر مقسورة على الاجتماع فيكون منافيه لاجتماعها
ولما نافت اجتماعها نافت وجود القوة التي هي موقوفة على الاجتماع فضلا عن
فعلها فيكون بين القوى وطبايع العناصر تنازع دائما فيكون موجبا للوهن في
الموضوعات والقوى ايضا للضعف العارض للقوى لا يدرك الرايحة الضعيفة بعد
ادراك الرايحة القوية والصوت الضعيف بعد سماع الرعد والنور الضعيف بعد النظر
في قرص الشمس كان الحس ... الضعف ... واعلم ان المدعى الذي قصد اثباته ههنا ان
تعقل النفس ليس بالالة واللازم من هذه الحجة ليس الا ان النفس ليست قوة بدنية وبينهما

البين

البين انه لا يلزم منه ان تعقلها ليس بالالة فما هو المطلوب غير لازم هذه حجة ثالثة
حاصلها ان القوة العاقلة تدرك نفسها وادراكاتها والتها وكل قوة تدرك
بالالة لا تدرك نفسها ولا ادراكاتها ولا التها لامتناع ان يتوسط الالة بين
الشيء ونفسه وبين الشيء وادراكاته وبينه وبين الته ينتج ان القوة العاقلة
ليست قوة تدرك بالالة ويمكن ان يوجه بقياس استثنائي فيقال لو كانت القوة
العاقلة تدرك بالالة لما عقلت نفسها ولا ادراكاتها ولا التها لكنها تعقل
نفسها وادراكاتها وجميع ما يظن انه التها كالقلب والدماغ قال الامام هنا
مطلوبان احدهما ان القوة العاقلة غير جسمانية والاخر ان تعقلها ليس
يتوقف على تعلقها بالجسم والحجة المذكورة لا تفيد شيئا منهما اما الاول فلانه
من الجائز ان يكون للقوة العاقلة عرضا حالا في البدن ويكون متعلقا بنفسه
وبسائر المعلومات ونعني بهذا التعلق النسبة الحاصلة المسماة بالشعور
والادراك فلا يجب ان يكون القوة العاقلة التي تعقل نفسها والتها بلا واسطة
الالة غير جسمانية واما الثاني فلانا وان سلمنا ان القوة العاقلة مجردة لكن لم لا
يجوز ان يكون شرط امكان اتصافها بالعلوم والتعقلات تعلقها بالبدن وما
ذكرتموه لا يبطله واقول فيه بحث اما ان الاول ليس بمطلوب ههنا فان الكلام في تجرد
النفس سبق في النمط الثالث واما الثاني فالحجة ظاهرة الدلالة عليه غاية ما
في الباب انها لا تدل على ان جميع التعقلات ليس بالالة وهو غير مطلوب والمطلوب
ليس الا ان تعقلها في الجملة بلا واسطة الالة وقد دلت الحجة عليه والشيخ اعرض
عن السوال الثاني واجاب عن الاول بان القوة العاقلة لو كانت جسمانية لكان
تعقلها بواسطة الجسم دائما ضرورة ان وجودها لما توقف على الجسم كان
تعقلها ايضا موقوفا عليه وقد ثبت ان تعقلها بلا واسطة الالة **قوله** وهذه حجة
رابعة قدم الشيخ لبيانها اربع مقدمات وذكر في المقدمة الرابعة اربعة اقسام
لا حاجة في تلك الحجة الا الى قسم واحد وهو ان تعدد اشخاص النوع بحسب تعدد منهما م
المواد فيها في الاقسام مستدرك اما قوله وما يجري مجراها فهي العوارض اللاحقة
فان النفوس بعد المفارقة عن الابدان يبقى مع انها متحدة بالنوع الا انها لما

من البدن عوارض بادية بتمايز النفوس بها هكذا سمعته فقد كان الدليل على ذلك يجي
تعدد المواد وهو انه يجب ان يكون ثمة شيء يقبل تأثير الفاعل قايم مهناكل
لا تأثير فاتر باق والباقي لا يحتاج الى تأثير مجدد وفيه نظر كلان مطلق التأثير ههنا تام
هو الذي يحتاج الى كال لا التأثير على الابتداء والصواب ان يقال المراد بالمادة
الجسمية وما يجري مجراها المجردات لانتخاص العلوم ثم حرر المجربات القوى العقليه
لو كانت حالة في جسم لكانت اما دايمة التعقل له او دايمة اللا تعقل او التالي بقسميه
باطل اما بطلان التالي فلان الانسان يتعقل اعضائه في وقت دون وقت واما
بطلان الشرطية فلانها على ذلك التقدير لو تعقلت في بعض الاوقات كان تعقلها
لذلك الجسم بحصول صورته وتلك الصورة يكون في ذلك الجسم لان ادراك الماهية القوة
بواسطة ذلك الجسم فيكون آلة للادراك والادراك بالآلة بحصول الصورة في
الآلة فيلزم اجتماع المثلين في الآلة احدهما ذلك الجسم والآخر صورته المعقولة
وهو محال لاستحالة تعدد الاشخاص النوعية من غير تعدد المواد وهذا القدر كاف
في الاستدلال لان الاقسام لما انحصرت في الثلثة على تقدير كون العقليه جسمانية القوة
اما ان يكون الجسم معلوما دايما او غير معلوم دايما او معلوما في وقت دون
آخر وبطل القسم الثالث كان احد القسمين لازما لانه الاحد من حيث يكون قول الشيخ
فاذا هذه الصورة لازم بها يصير القوة العاقلة المتعقلة متعقلة لا الى قوله ولا يحتمل التعقل
اصلا مستدركا لا دخل له في الاستدلال ولكن توجيه كلام الشيخ ليس ما ذكره
بل ان يقال لو كانت القوة العقليه منطبعة في جسم كانت اما دايمة التعقل
له او دايمة اللا تعقل له لان القوة العقليه انما يتعقل ذلك الجسم بحصول صورته
لها فاما ان يكون تلك الصورة هي عين الصورة المستمرة الحاصلة لها او صورة
اخرى بتجدده لا سبيل الى الثاني والا لزم اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقلها
بحصول صورة ذلك الجسم المستمرة لها ومن الواجب تعقلها يكون دايمة
التعقل لها والا كانت دايمة اللا تعقل لاستحالة تجدد صورة اخرى هذا
هو المنطبق على متن الكتاب ولا استدراك فيه اصلا وليس المراد بصورة
الجسم الا حقيقته المتمثلة عند القوة العاقلة فقدم في النمط الثالث

ههنا تام

الادراك هو ان يكون حقيقة الشيء متمثلة عند المدرك وتلك الحقيقة هي بنفس
المدرك ان كان المدرك ذات المدرك ومثالها له ان كان خارجا عن ذات المدرك
فتلك الحقيقة هي صورة من المدرك فليس كلام الا ان تعقل القوة العاقلة الجسم
اما بحسب حقيقته المستمرة الحصول لها او بحسب صورة اخرى يحصل لها والثاني
يستلزم حصول ماهيتين لشيء واحد لها وهو محال فاذن تعقلها حصول ذلك
الجسم لها فان هي في تعقلها كانت ايمة التعقل له على قوله فيكون قد حصل في مادة
واحدة مكتنفة باعراض بعينها صورتان لشيء واحد شك ان المتعقل ههنا اما
الجسم او صورته او مادته فان كان المتعقل الجسم لم يلزم ان يكون صورتان في مادة
واحدة بل اللازم حصول الصورة العقليه من الجسم في الجسم وان كان المتعقل الصورة
لم يستقم قوله فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادته موجودا
في مادته ولا قوله فهو غير الصورة التي لم تزل في مادة المادة بالعدد وان كان
المتعقل المادة فلا يلزم الا حصول صورة المادة في المادة ولا يلزم حصول صورتين
في مادة ويمكن ان يجاب عنه بان المتعقل ههنا الجسم والمراد من اجتماع صورتين
في مادة واحدة حصول صورتين اعني الصورة العقليه والصورة المتحققة في الجسم
مادة واحدة وهو محال لانه لا بد في تعدد الاشخاص من تعدد المواد لكن في العبارة
مساهلة ما وفيه نظر لان الجسم الخارجي كما يشتمل على المادة الخارجية كذلك
صورته يشتمل العقليه مشتملة على المادة العقليه فيكون تعدد التشخصين بحسب
تعدد المادتين ولو حملنا المتعقل على الجسمية حتى يكون المتعقل من مادته
الصورة التي للمادة هي الجسمية لانها ماخوذة من المادة وصورة المادة اندفع
المنظور لزم حصول صورتين في مادة واحدة لكن الثابت لزوم احد الامرين
اما دوام تعقل الجسم الذي هو محل القوة العاقلة او دوام لا تعقله اللهم الا
بعبارة اخرى لا في اللازم من هذه الحجة ليس الا ان القوة غير جسمانية والمطلوب
ان تعقلها ليس بالآلة وهو غير لازم لان اصول الحجة مطردة فيه لان النفس لو لم
يعقل الا بالآلة كانت دايمة التعقل لها او دايمة اللا تعقل لها الى آخر الحجة قوله
اما الاعتراض تقريره انا لا نسلم ان القوة الجسمانية لو تعقلت الجسم يلزم اجتماع

وا لا لكانت له دايمة اللا تعقل له

صورتين متماثلتين مع انه يلزم لو كانت الصورة العقلية مساوية في تمام الماهية للامر
الخارجي وليس كذلك فان الصورة العقلية عرض قائم بالنفس والامر الخارجي جوهر قائم
بذاته ومن الحكم المساوات في تمام الماهية بين العرض والجوهر هذا توجيه كلامه واما المناسبة
فقياس مع محض في جواب الشارح ان ماهية الشيء هي صورته العقلية المجردة عن اللواحق
الخارجية فالصورة العقلية مجردة والخارجية مقارنة فقوله المعقول من السماء
ليس مساويها ان اراد به هذا الافتراق بينهما بالتجرد والمقارنة فهو كذلك الا انه
لا ينفي تماثلهما وان اراد به عدم اشتراكهما في مفهوم السماء وهو حقيقته التي السماء بها
هي فليس كذلك لان المعقول من السماء لو لم يكن نفس السماء لم يكن المعقول هو السماء
بل غيره والحاق السواد والبياض بهما غير صحيح فانهما نوعان متضادان تحت
جنس وهما السماء المعقولة والحسية فردان من نوع ولا شك ان المناسبة بينهما اتم
واقوى واما قوله على ان السماء المعقولة فهو جواب سؤال يمكن ان يورد وهو ان الصورة
المعقولة من السماء لو كانت ماهية السماء لكان العرض ماهية الجوهر وانه مح فاجاب بان المعقول
من السماء له اعتباران احدهما انه قائم بالنفس والاخر انه صورة مطابقة للسماء فالا
الاول انه عرض وبالاعتبار الثاني ماهية السماء والحق في الجواب ان الجوهر هو الماهية
بحسب الوجود الخارجي فان الجوهر كما تقرر ما لو وجد في الخارج كان لا في موضوع
وصورة السماء وان كانت قائمة بالنفس الا انها بحيث لو وجدت في الخارج كانت
لا في موضوع وكذلك العرض ما لو وجد في الخارج كان في موضوع فصورة السماء
وان كانت قائمة بالنفس الا انها بحيث لو وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
فيكون جوهرا لا عرضا ولهذا صرح القوم بان صور الجواهر جواهر قوله ومنها انه لو لم
لا يلزم من كون العاقل اي تعقلنا انه يلزم من تعقل القوة الجسمانية محلها اجتماع
مثلين ولكن لا نم ان اجتماع المثلين مح وانما يكون محالا لو لم يكن احدهما ممتازا
عن الاخر وليس كذلك فان احدهما حال في القوة العاقلة والاخر محل لها اجاب
الشارح اولا بابهام وهو ان الصورة لا بد ان يكون حالة في محل القوة العاقلة لان
محلها الة الادراك لها وثانيا بان الصورة لو كانت حالة في القوة العاقلة فان لم
يكن حالة في محلها لم يكن العاقل فاعلة بمشاركة المحل وكل قوة جسمانية فاعلة بمشاركة

في م

العلم
المحل

المحل فالعاقلة لا تكون جسمانية وان حلت في محلها اجتمع المثلان من غير فرق وهذا
الجواب بالحقيقة تفصيل لما قوله الفرق بين الصورتين باق لان احدهما حالة في
العاقلة وفي محلها معا ولقائل ان يقول هذا الفرض ممتنع لان الصورة لو كانت
حالة في القوة العاقلة وفي محلها يلزم ان يكون الشيء الواحد حالا في محلين
مختلفين وانه مح ويمكن ان يجاب بان المراد بالحلول الاقتران فاذا كانت الصورة
العقلية مقارنة لاحد المتقارنين اعني القوة العاقلة ومحلها كانت مقارنة لمحلها
وهو المقارن الاخر فيكون مقارنة لهما معا لكن ههنا شيء اخر وهو ان الصورة
الاخرى ليست حالة في محل القوة العاقلة بل هي محلها على ما ذكره الامام وتقريره ما
الشارح ان هذا النوع من الحلول اقتران ما فيكون الصورة الاخرى لما كانت مقارنة لمحل
القوة العاقلة كانت مقارنة للقوة العاقلة كما ان الصورة العقلية مقارنة للقوة
العاقلة ولمحلها وايضا قوله وايضا اذا كانت الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة
وهي مقارنة لمحل الصورة الاخرى مقارن المقارن مقارن فيجتمع الصورتان في
محل واحد وانه مح وهذا الكلام يصلح ان يكون من الامام جوابا السؤال الامام ثم
يقول لو كانت الصورة العقلية حالة في القوة العاقلة وفي محلها والحال في الحال حال
بالضرورة يلزم اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة وانه مح ونحن نقول لما
كانت الصورة الاخرى في محل القوة العاقلة لم يلزم ههنا الاجتماع متماثلين
وهي حلول الصورة المعقولة من الجسم في الجسم لا حلولها في مادة ولكن هذا لا دال
فان قيل الامتياز بينهما ليس بحسب الماهية ولا بحسب لوازمها ضرورة ان الاتحاد
في الملزوم ملزوم للاتحاد في اللوازم ولا بحسب العوارض فان كل عارض لعرض
لاحدهما يكون نسبته الاخر اليه كنسبته اليه اذ لا امتياز بينهما فلا اثنينية فنقول
نسبة العارض الى المحل مقارنة الحال للمحل ونسبته الى الصورة العقلية مقارنة
الحال في محل الاخر ظهر التمايز والنفس من كل للصنف الاول ايما الى اخره ههنا
سؤال لا نحرمها انه لو وجب العلم بصفات النفس ما دامت حاصلة لزم من العلم بالشيء
العلم بالعلم بان العلم بالشيء صفة حاصلة للنفس والتقدير ان صفات النفس معلومة لها
ما دامت حاصلة لها ثم ان العلم بالعلم حاصل للنفس فهو معلوم ايضا وهلم جرا فيلزم

ايضا فهو

عدمية ص
نفعي ص
جنس ص

من العلم بالشئ حصول علوم غير متناهية وايضا ح وجه ابطال العلم بالعلم ليس امرا زائدا عليه فلا
يلزم حصول علوم غير متناهية وذلك لانه لو كان امرا زائدا لكان مساويا له فيلزم اجتماع
مثلين في محل واحد وهو مح توضيحه ان العلم بالشئ صورة العقلية فلو كان العلم
بها بحسب صورة اخرى بها والصورة العلمية مساوية للمعلوم في الحقيقة فيلزم اجتماع
صورتين متماثلين في النفس وبهذا البيان تبين ان العلم بالنفس او بغيرها مما لا
يباينها ليس امرا زائدا عليها فلا يلزم من العلم بها العلم بالعلم بها فضلا عن علوم غير متناهية
لا يقال هب انه لا يلزم من العلم بالشئ حصول علوم غير متناهية الا انه يلزم على ذلك
التقدير من العلم بالشئ العلم بالعلم به ومن المعلوم بالضرورة انا ربما علمنا شيئا وغفلنا
عن العلم به لانا نقول الذهول عن التصديق بالعلم لا عن تصوره والكلام فيه الثاني ان
كثيرا من لوازم النفس لا يدوم استحضاره واجيب بان الدايم حصول العلم بها لا ملاحظتها
والعلم بالعلم بها وفيه نظر لانا نعلم بالضرورة انه لا يدوم علمنا بالقدرة والسخاوة و
الشجاعة الى غير ذلك من صفات النفس قوله هذا ابتداء احتجاج على بقاء النفس اقول
بعد الفراغ عن بيان بقاء النفس بعد موت البدن وبقاء تعقلها لمعقولاتها عاد الى بيان
المطلب الاول بحجة اخرى وليس هذا ابتداء الاحتجاج عليه كما صرح به الامام ولهذا
سمى الفصل بالتكملة قوله فاذن هما امران مختلفان هيهنا شيئان الاول ان قوة الفساد
مغايرة لفعلية البقاء بالفعل لانها لو كانت عين البقاء بالفعل لكان كل باق فاسدا بالقوة و
بالعكس وليس كذلك الثاني ان قوة الفساد وفعلية البقاء امران مختلفان اي موضوع
قوة الفساد غير موضوع البقاء حتى لا يمكن عروضهما لشئ واحد ولم يذكر عليه دليلا
وربما يستدل عليه بان محل قوة الفساد هو بعينه موصوف بالفساد ولا شئ من محل
البقاء بالفعل هو بعينه موصوفا بالفساد لان الباقي لو قبل الفساد والقابل يجتمع مع المقبول
لزم اجتماع الباقي مع الفساد وهو مح والحاصل ان الباقي لا يبقى مع الفساد والموصوف
بالفساد يبقى مع الفساد فلا يكون الباقي موصوفا بالفساد فلا يثبت له قوة الفساد وفيه نظر
لانا لا نم ان الباقي لو قبل الفساد لاجتمع معه فان معنى قبول الشئ العدم او الفساد
ليس ان ذلك الشئ يتحقق ويحل فيه الفساد بل معناه انه سيعدم في الخارج واذا حصل
في العقل وتصور العقل الامر الخارجي كان العدم الخارجي قايما به في العقل لا في الخارج

فليس

فليس هنا الشئ وقبول عدم قوله فالنفس ان كان اصلا لح اما ان يكون النفس
بسيطا غير حال فلا يمكن قبوله غير حاصل الفساد لاستحالة قبول الفساد التركيب واما
ان يكون حالا او مركبا لا سبيل الى الاول لما ثبت ان النفس غير منطبعة في شئ لان
الثابت بالدلايل السالفة انها ليست قوة حالة في جسم وهذا لا يستلزم انها
لا يكون حالة في شئ اصلا لم لا يجوز ان يكون حالة في مفارق لانا نقول قيام النفس
بالذات من الضروريات لا يمكن منعه ولو كان مركبا فاما ان يكون من بسايط كلها
غير حالة او يكون شئ منها حالا كالصورة والاخر محلا كالهيولى واياما كان يوجد
بسيط غير حال والبسيط الغير الحال ليس بقابل للفساد فلا يكون النفس قابلا للفساد
والاعتراض انا لا نم انه اذا وجد بسيط غير حال يلزم ان لا يكون النفس قابلا للفساد
وانما يكون كذلك لو كان البسيط الغير الحال هو النفس وليس كذلك بل
المفروض انه جزء النفس وغاية ما في الباب ان جزء النفس لا يقبل الفساد ولا يلزم
منه ان لا يقبل النفس الفساد بجواز انعدام الجزء الاخر لا يقال نحن نقول من الابتداء
النفس لا بد ان يكون بسيطا غير حال والا لكان اما حالا او مركبا وكلاهما باطلان
اما الاول فظ واما الثاني فلانه يلزم وجود بسيط غير حال من اجزائه فيكون قايما
بذاته مجردا غير جسم ولا جسماني عاقلا لذاته ولغيره متعلقا بالبدن فهو النفس
وقد كان جزء النفس هف لانا نقول لا نم انه يلزم من كونه بسيطا غير حال ان يكون
قايما بذاته لم لا يجوز ان الهيولى لا يقوم الا بالحال فيه وح لا يلزم ان يكون نفسا و
واما سؤال الاعراض فهو نقض على الدليل وتقريره ان كثيرا من الاعراض والصور
بسايط وقابلة للفساد فلو اقتضى قبول الفساد التركيب لامتنع فسادها واجاب
بالفرق بان محل قوة فسادها هو موضوعاتها وموادها وذلك لا ينافي بساطتها
في نفسها بخلاف النفس فان محل قوة فسادها لا يجوز ان يكون خارجا لان الخارج
اما مباين او ملاق والاول بط ولا ملاقي لها اولا محل للنفس فلا بد ان يكون محل
قوة الفساد داخلا في النفس فيلزم التركيب بالضرورة فان قلت لو كانت الهيولى
محل قوة الفساد لكانت موصوفة بالفساد فيلزم فسادها فنقول ليس لم

بالفساد فساد نفسها بل انه نفسه فيها شيء فان الهيولى من شانها ان يفسد
فيها الصورة كما ان من شانها ان يحدث فيها الصورة يبقى قوله اي اذا ثبت ان النفس
اما اصل او ذات اصل لم يكن مما يقبل الفساد وعدم قبول النفس على تقدير انها اصل ظ واما
على تقدير انها ذات اصل اي مركبة من بسايط لا يكون كلها حتى يتحقق منها بسيط من حال
فيه ظ بل الظ عدم قبول جزء النفس الفساد ومدار اعتراض الامام على هذا الاحتمال
اعني ان يكون النفس مركبة واحتمال تركيبها من حال ومحل فانها على تقدير تركيبها من جوهرين
غير حال يكون كل منهما قائما بذاتها قاو لذاته فيكون كل منهما نفسا فيلزم ان يكون النفس
الواحدة نفوسا متعددة وانه محال فلهذا فرض الامام تركبها من حال ومحل ولها ان
هيولى الجسم وصورته لهما اجزاء النفس يجردان وان الباقي المحل لا الحال فح لا يلزم من
بقاء المحل بقاء النفس كما لا يلزم من بقاء الهيولى بقاء الجسم واما قوله وح يجوز ان لا يكون
كالحقائق الذاتية ما قد تقدم الاعتراض دونه ولا مدخل له في الاعتراض الا انه زيادة ردها
لتاكيد بطلان كلام القوم في هذا الباب فانهم لما اثبتوا بقاء النفس قالوا انها بعد
موت البدن تحال المعقولات موصوفة بالاخلاق التي اكتسبتها حال تعلقها بالبدن
ومع قيام ذلك الاحتمال لا يمكن القطع بهذه لجواز ان يكون اتصاف النفس بهذه
الكمالات مشروطا بوجود الجزء الحال فاذا انتفى انتفت ثم ان الش قد نحا بنا طريق
البحث وهي انا اذا منع مقدمة وذكر لمنعها سندا لا يلتفت اليه ويستدل على
المقدمة وههنا ان النفس لو كانت مركبة لم تقبل الفساد كما قال لو كانت
النفس مركبة لكانت اما من بسايط غير حالة ومحل كما ذكروا ومن حال ومحل فالجزء الذي هو
المحل اما ان يكون قائما على انفراده فيكون نفسا او لا يكون قائما على انفراده فاما ان يكون
قائما بالبدن فلا يكون اي النفس ذات فعل بنفسها ضرورة انه اذا توقف قيامها على البدن
يتوقف فعلها عليه بطريق الاولى فلا يكون نفسا مدبرا لها واما ان لا يكون قائما بالبدن
بل بالجزء الاخر الحال وهو لا يجوز ان يعتبر ويتغير فيكون النفس باقيا ببقاء جزء من حما
ثم انه بين ذلك بقوله لان التغير الحادث في الجسم بحركة وتغير بين ان التغير هو
زوال صفة وحدوث اخرى وقد مر ان الحدوث او العدم الطاري يحتاج الى مادة

والماده

فالجزء الذي هو المحل اما ان يكون ذا وضع وهو ايضا مح او غير ذي وضع

لا يوجد الا مستنداً م

الفساد م

حادم

ازدهام

والماده لا يخلو من الصورة فلا بد في التغير من جسم واما انه متحرك فلان التحرك كما في الكيف
لانه كان ساكنا بكيفية ثم صار بكيفية اخرى هذا سهو وقد يقال ان الهيولى لم لا يجوز ان يقوم قوة
فساد الصورة المتغيرة بمحلها ولا يلزم احتياج قوة الفساد الى مادة جسمية بل هو اول
المسئلة وايضا الحركة غير لازمة فان حدوث صورة وزوال اخرى كون وفساد
لا حركة في الكيف ويمكن ان يقال المراد من الحركة مطلق التغير كما اشرنا اليه في موضع
الصحيح الا ان السؤال الاول باق لان المفارق يمتنع ان يقارن المفارق لانا
نقول المفارق اذا جاز ان يحدث في المفارق فلم لا يجوز ان ينعدم عنه قوله
ثم قال الفساد والحدوث اي كما احتاج امكان الفساد الى محل احتاج امكان
الحدوث الى محل لكن امكان وجود النفس البدن فلم لا يجوز ان يكون محل امكان فسادها
البدن وتوجيه انا لا نم ان النفس لو قبلت الفساد كانت مركبة من محل
امكان الفساد ومحل وجود الثبات وانما يلزم التركيب لو كان محل امكان الفساد
داخلا في النفس فلم لا يجوز ان يكون خارجا عن النفس مباينا كما جاز ان يكون
محل امكان حدوثها هو البدن اجاب بان امكان حدوث النفس او فسادها لا يجوز
ان يقوم بالبدن لان البدن مباين لها ومن المح ان يكون مباين الشيء مستعدا
لحصول المباين له وفساده عنه والعلم به ضروري ولانه لو جاز ذلك لجاز
ان يكون امكان وجود النفس او عدمها قائما بالحجر او غير ذلك وجاز ان يكون
امكان وجود من هو في المشرق قائما بمادة في المغرب والكل مح الا ان المركبات
لما ادت استعداداتها وتصاعدت الى هيئة مرتبة لصورة نوعية انسانية
واستعداد المركب للصورة في النوعية الانسانية انما يكون بحسب حاله
وهيئة مخصوصة يحصل لذلك المركبات كذلك المركب مع تلك الهيئة
المخصوصة اذا استعد لحصول الصورة النوعية يكون مستعدا
لحدوث النفس لان النفس من مبادي تلك الصورة النوعية والشيء اذا
كان مستعدا لحصول صورة كان مستعدا لجميع عللها بالضرورة فيستعد البدن
مع تلك الهيئة المخصوصة لحدوث لا من حيث انه موجود مجرد بل من حيث

النفس م

محل م

امكان م

وهو البدن م

المركبات ر

الحصول م

جهة صح

انحط لتلك الصورة النوعية ومن شرط البدن ارتباطا تدبيريا وهذه هي مقارنة
معنى صح البدن للنفس فليس مقارنة النفس لاجل اقتضائها على البدن الصورة النوعية بل
بواسطة تلك الصورة فامكان حدوث النفس قايم بالبدن لا من جهة انه مباين لها
من جهة انه مقارن لها ثم اذا حدثت النفس وحصل الصورة النوعية زال تلك الهيئة
المخصوصة وزال امكان حدوث النفس وتلك الصورة النوعية يمكن فسادها
لان قوة فسادها قايمة بالبدن كما في الاعراض بخلاف النفس لان امكان فسادها
يمتنع ان يقوم بالبدن لانه مباين لها لما كان امكان حدوث النفس قايما بالاعتبار
ولا يمكن فساد النفس فان قيل اذا جاز ان يكون استعداد البدن الصورة النوعية
ان يحدث صح موجبا لاستعداده لحدوث النفس فلم لا يجوز استعداد البدن لانعدام
الصورة النوعية موجبا لاستعداده لانعدام النفس اجاب بان استعداد البدن لحصول
الصورة النوعية موجب لاستعداد حصول جميع عللها لان الشيء لا يحصل الا بعد
حصول جميع علله واستعداده لعدم الصورة فانه لا يستدعي انعدام النفس لجواز ان يكون لانتفاء شرطها
فان قلت هب ان عدم الصورة لا يستلزم انعدام النفس الا انه يجوز ان ينعدم النفس
بسبب عدم الصورة لجواز ان يكون البدن مع تلك الهيئة المخصوصة المستدعية
لاستعداد الصورة محلا لامكان فساد النفس فنقول لا يجوز ايضا لان جهة انتفاء الصورة ليس
جهة مقارنة النفس للبدن بل من جهة زيادة المباينة فلا يجوز ان يكون البدن من هذه
الجهة موضوعا لامكان فساده بخلاف جهة وجود الصورة فانه جهة مقارنة النفس
من حيث الارتباط والتدبير فيها انه [illegible] ذلك [illegible] غاية توجيه الكلام ههنا
واعلم ان افلاطون واتباعه ذهبوا الى قدم النفس لانهم ما فرقوا بين امكان الحدوث
وامكان العدم في استدعاء المادة واعلموا ان النفس غير مادية فقطعوا بانها قديمة لانها
لو كانت محدثة كان لها مادة فامتنع حدوثها كما لم يمكن عدمها لذلك ولكن المعنى
امكان صح لما كانت عاقلة لذاتها لا يجوز ان يكون وجودها في مادة والا كانت متوقفة وجود النفس
على المادة فلا تعقل بذاتها واذا لم يمكن ان يكون امكان وجودها في مادة لم يمكن ان يكون
فسادها في مادة والامكان وجودها يتوقف على عدم الاستعدادات العديمة ان

قلت

قلت لو كان النفس قديمة في قبل حدوث البدن ان كانت متعلقة ببدن اخر يلزم التناسخ
وان لم يكن متعلقة ببدن وهي مستعدة للادراكات والافعال كانت معطلة قلنا هو
لا يتحاشون عن اثبات التناسخ على ان من الجاير ان يكون النفس قديمة من اثار قدمهم
الا انها [illegible] ادراكها ويتصرف فيها يتوقف على حدوث الالات وامتناع التعطيل ممنوع والجواب
العدم صح عن الدليل الاول الفرق بين امكان الحدوث وامكان [illegible] وعن الثاني ان ذلك
التوقف في الحدوث لا في البقاء فالنفس في الحدوث يحتاج الى البدن وهو لا
يستلزم احتياجها في زمان بقائها الى البدن ومثل ذلك بان اخذ الطير يتوقف
ولا يتوقف بقاء الاخذ على الشبكة صح على الشبكة قوله فلنفرض الجوهر العاقل الجوهر العاقل بعد الاتحاد بالمعقول اما ان
يكون هو الذي كان قبل الاتحاد او لم يكن هو الذي كان فان كان هو الذي كان
بل زال الشيء فالزايل ر فلا فرق بين تعقله ولا تعقله وان لم يكن هو الذي كان بل زال شيء فالزايل اما
ذات الجوهر العاقل او حال له فان كان ذات العاقل فهو انعدام لا اتحاد وان كان
حالا من احواله فهو استحالة لا اتحاد ومع ذلك لا بد ان يكون هناك هيولى مشتركة
بين الاتحاد وعدمه لان النفس اذا بطلت او تغيرت يحتاج الى المادة واما قولهم
واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره في كتابه الى اخره فهو نقل لما ذكره الامام ان الشيخ
اختار في كتاب المبدأ والمعاد ان النفس اذا عقلت شيئا اتحدت بالمعقول فانه
صنف ذلك الكتاب تقرير المذهبهم لا لبيان مختاره قوله وقالوا ايضا
بالعقل الفعال هو ان يصير نفس العقل الفعال لان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا
يصير العقل المستفاد والعقل الفعال متصل بالنفس فيصير ايضا العقل المستفاد
فالنفس يتحد بالعقل المستفاد والعقل الفعال يتحد بالعقل المستفاد فيكون النفس
يتحد بالعقل الفعال وهو ملزوم لاحد محالين لان اتحاد النفس اما بجزء من العقل
الفعال او به من حيث هو والاول يستلزم تجزئة العقل والثاني علم النفس بجميع المعلومات
على ان المحال المذكور في اتحاد النفس بالمعقول قائم في اتحاد النفس بالعقل المستفاد
لانه هو اتحاد النفس بالمعقول ثم ههنا يلزم محال اخر وهو اتحاد الذوات
العاقلة لاتحاد كل منها بالعقل الفعال كما لزم ثم اتحاد المعقولات المختلفة قال الامام

واما الحكاية التي ذكرها فالمقصود منها ان القايل بهذا الاتحاد وهو فرفوريوس وله كتاب
في تقرير هذا المذهب ولا شك ان الكتاب المشتمل على تقرير هذا المذهب لا يكون الا فاسدا
قوله ذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي اعلم ان صيرورة الشيء شيا اخر يطلق على ثلثة معان
انتقال الشيء من صفة الى صفة كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض وانتقال الشيء الى
ما يركب منه ومن غيره كما يقال صار الخشب سريرا وهذان المعنيان معقولان وكون الشيء
عين شيء اخر وهو غير معقول هذا محصل كلامه لكن في عبارته خطأ فاحش وهو انه قد اسم
المصير اسم المفعول وهو المصير ونصب به اياه والفعل الناقص ليس بمتعد لا واقع
على شيء وخبره ليس بمفعول بل انما هو لتقرير الفاعل على صفة ولو فرضنا فرضه الله
مفعولا وليس المصير اسم المفعول بل هو مصدر يقال صرت الى فلان مصيرا قال الله تعالى
والى الله المصير ولو فرضنا انه اسم مفعول فكيف يكون له مفعول فلا يقال زيد
عمرا وعمر ومضروب زيدا بل مضروب زيدا ومضروب لزيد فهذا خطأ في خطأ كما ترى
وكانه وقع فيما وجده في المتن ان كان المعدوم ثانيا ومصيرا اياه واظن ان الشيخ
قال وصاير اياه لان الكلام في صيرورة الاول ثانيا وصاير اياه وقع في قلم الناسخ
قوله تقريره انه هنا امرين لا يدل لفهم هذا الكلام ان يفرض المصير اسم المفعول
ناصبا فنقول على هذا الفرض اذا كان شيان فصار شيا واحدا فهنا امران ما قبل
الاتحاد وهو شيان وما بعده وهو شيء واحد فالامران كانا موجودين او معدومين
فلا اتحاد قطعا وان كان احدهما موجودا والاخر معدوما فان كان المعدوم هو
الثاني فلم يحصل من الاتحاد شيء وهو ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد وان كان المعدوم
الاول امتنع ان يكون هو ثانيا لانه موجود ومن الممتنع ان يصير المعدوم موجودا بالذات
وهو المعنى بقوله فقد بطل كون الاول بالعرض ثانيا ومصيرا اياه فان قلت
المفروض ان الاول صار ثانيا لا مصيرا اياه فكيف يبطل كونه مصيرا اياه اجيب انه لما
صار هذا ذاك فقد صار ذاك هذا فكل منهما صاير ومصير ومن ثم قال معنى الاتحاد
وهو كون الصاير بعينه ثانيا مصيرا اياه ويرد على هذا التوجيه بعد ما مر ان قوله
سواء احدث بعد عدم شيء اخر ولم يحدث حشو في الكلام لا طائل تحته فليس تحليلا
هذا

هذا الكلام من اختلال كما ذكره الامام قوله الصورة العقلية قد تجيء
بوجه ان يستفاد العلم اما ان يكون مستفادا من الامر الخارجي وهو الانفعالي
او الامر الخارجي مستفادا منه وهو الفعلي او لا هذا ولا ذاك كالعلم بالممتنعات
فقوله ويجب ان يكون واجب الوجود عقلا واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني منظور فيه
لان انتفاء الوجه الاول لا يدل على تحقق الوجه الثاني والجواب ان المراد علم
الله تعالى بالموجودات الخارجية ولما استحال كونه على الوجه الاول وجب ان
يكون على الوجه الثاني وحاصله لدرسه ذاته لا من غيره لما مر من امتناع احتياجه
الى الغير في الصفات الحقيقية قوله اشار الى حاطته بجميع الموجودات المطلوب
ان الله تعالى عالم بجميع الموجودات والعلم بالعلة يقتضي العلم بذلك لانه عالم بذاته
وذاته علة لجميع الموجودات والعلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول لان العلم التام
بالعلة هو العلم بها من جميع الوجوه ومن تلك الوجوه كونها مستلزمة للوازم
وذلك يستلزم العلم باللوازم فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء لانه علة
لانه لها اما طولا كالمعلولات المترتبة المنتهية اليه واما عرضا كسلسلة الحوادث
فانه لا ينتهي اليه في الطول اذ قبل حادث حادث لا الى اول بل في العرض فان كل
واحد من الحوادث لامكانه مستند اليه بالوسايط واعلم ان استدلال القوم
على هذا المطلوب هو ان الله تعالى عالم بذاته وذاته علة لجميع الاشياء والعلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول فيكون الله عالما بجميع الاشياء فورد عليه انه ان اريد
ان العلم بالعلة من حيث ذاتها المخصوصة يوجب العلم فهو ممنوع ولا دلالة عليه
وان اريد ان العلم بالعلة من حيث انه علة للمعلول موجب العلم به فهو كذلك لان العلم
بكونه علة للمعلول موقوف على العلم بالمعلول فامتنع ان يكون موجبا له وعلة
ففسر الشيخ العلم بالعلة بالعلم التام وغير عبارة الايجاب الى الاقتضاء تقاصيا
من ورود الاشكال لكنه لم يمتنع كون الله تعالى عالما بذاته من جميع الوجوه
فلا يندفع من ايراد المنع في حقيقته مع ان تلك القاعدة مستعملة عند القوم في
ساير الموارد فلا يتم كلامهم فيها اصلا والصواب ان كلامهم هو ان العلم

يوجب العلم بالمعلول لان العلم التام بالعلة يوجب العلم بهذه المقدمة ضرورى
لا يشك عاقل في ان من علم جميع علل وجود شيء علم وجوده ومن علم جميع علل
عدم شيء علم عدمه ولما كان ذاته تعالى علة تامة للمعلول الاول لزم من العلم بها
العلم به ثم انه او مع الله تعالى علة تامة لغيره فيلزم علمه تعالى بما يليه وهكذا فلما كان
الله تعالى عالما بالعلل التامة لجميع الممكنات كان عالما بها قطعا وسيجيء لهذا
زيادة تقرير وتوضيح **قوله** واما اختلافه بالقياس الى المدرك فاذا كان
المدرك ماديا توقف العلم على الاحساس و انتزاع صورته فيكون المدرك
المجرد من المادة اتم في المدرك كثيرا **قوله** عقلت ما دون الاول من الاول تعقلا
دون تعقل اياه اولا فلان تعقلها من الاول انفعالي و علم الاول بها اما ثانيا
فلان الاول لما كان منقطع العلائق عن المادة لا يشوبه شاغل ولا يحجبه
عن غيره حاجب كان دراكه اتم اذ قوة الادراك وضعفه بحسب التجرد
عن المادة وعدمه فما كان اقوى تجردا كان اقوى دراكا واما العقول
فلما كان وجوداتها مقترنة بالماهيات التي هي كالمادة ففيها مباينة من
العلائق فلا جرم يكون ادراكها اوفى من ادراك الاول لها بتة وعلم الكلام
الشرا ان ادراك العقول الاول باشراق الاول لانه معقول لذاته والعقول
لذاتها فهي تعقله باشراق الاول عليها اما ادراك ما دونها الاول فمن الاول ايضا
لكنه دون ادراك الاول اياه وهذا لانه توهم ان الضماير في قوله ولما
بعده منه من ذاته تعود الى الاول حتى يكون معنى الكلام ان ادراك العقول
لما بعد الاول من الاول من ذاته فقوله من ذاته بدل من قوله منه والفهم
السليم يقتضي انه راجع الى العقل اي ادراك العقل لما بعد العقل وهو معلولاته
من ذاته بخلاف ادراكه الاول فانه ليس من ذاته بل باشراقه الاول عليه
قال الامام في شرح هذا الفصل مراتب العلوم ثلثة اولها علم الاول فانه
علم بذاته وبغيره من ذاته لما مر ان علمه بذاته علة لعلمه بغيره ثم علم العقول
بعللها ومعلولاتها الي علمها بعللها ليس لها من ذواتها بل من فيض عللها

وعلمها

وعلمها بمعلولاتها من ذواتها لانهم زعموا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
والعلم بالعلة بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة والفرق ان العلة لذاتها المخصوصة
موجبة للمعلول المخصوص فمتى علمت العلة بذاتها المخصوصة علم ذلك المعلول
واما المعلول فاحتياجه الى العلة ليس لذاته المخصوصة بل لامكانه والامكان
لا يحوج الى علة مخصوصة بل الى علة ما والا افتقر كل معلول الى تلك العلة فلما
لم يكن تعين العلة من لوازمه فانه لم يلزم من العلم به العلم بعلته المعينة فالعقول
عالمة بذواتها من حيث انها مجردة ولما لم يوجب العلم بالمعلول العلم بالعلة فهي
لا يعلم عللها من جهة ذواتها بخلاف معلولاتها لان العلم بها لانها موجبة
للعلم بها ثم علم النفوس فانه حادث يحصل من فيض العقول بحسب استعداداتها
يختلف هذا كلام الامام وهو صحيح بما ذكرنا وليت شعري اذا قيل العلم
بالتام كيف يفرق بين القضيتين فان العلم بالمعلول من جميع الوجوه يقتضي
العلم بالعلة كما ان العلم بالعلة من جميع الوجوه يقتضي العلم بالمعلول **قوله**
وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وقد اجمع جميع
الحكما على امتناع اتصافه تعالى بصفات غير اضافية والا لزم ان يكون فاعلا
قابلا وقوله ان المعلول الاول غير مباين لذاته لان علم الله تعالى لما كان بحصول
الصورة فيه والعلم مقدم على الايجاد فيعلم العقل الاول ولا ثم يوجده فيكون
صورة العقل الاول مستندة اولا اليه تعالى ثم العقل الاول فالمعلول
الاول لا يكون معلولا اولا وهو مقارن لا مباين له اقول العاقل ينزع الشك
ان علوم الله عين معلولاته ولما كان المطلب دقيقا يستبعده ارباب التحصيل
في بادي النظر وكان طريق التعليم ان يقدم قياس الشعر ثم الخطابة ثم الجدل
ثم البرهان ولم يكن ينتظم قياس الشعر هنا لبعد المقام عن التخيل وكان
قدم من المقدمات ما يمكن ان يجادل به شرع في اثبات مطلبه بتقديم
مقدمات خطابية يحصل الظن به ثم يدرج الى البرهان حتى يحصل
اليقين اما الدليل الجدلي فان في بناها على المدرس السابق علم الآخرة
الله

يجب ان يكون نفس غيره لان علم الله تعالى اما ان يكون ثابتا اولا فيكون الثاني
مذهب القدما والاول اما ان يكون نفس الله او عين معلوله اولا هذا و
لا ذاك والحق ان يكون نفس الله تع لتعدد العلوم بتعدد المعلومات فان العلم
بزيد يغاير العلم بعمرو بالضرورة فلو كان العلم علم الله تعالى عين ذاته
لزم تعدد ذاته او اتحاد امور مختلفة وان كان الثاني ايضا بط لانه اما ان يكون
قائما بالله تع فيلزم الكثرة في ذاته وانه فاعل او قائما بنفسه فيلزم المثل واته
الافلاطونية او قائما بمعلول الاول فيلزم ان يكون علم الله تعالى متاخرا عن معلوله
وانه مح واما الطريق الخطابي فهو ان ادراك الذات ليس بحصول صورة
فانه لو كان بحصول صورة يجب ان يكون بين الذات والصورة امتياز
لكن لا امتياز بالماهية ولا بالوجود لاتحادهما ولا بالعوارض لان الصورة
لما تحققت في الذات بجميع عوارضها عوارضها واذا لم يحتج العاقل
في ادراك ذاته الى صورة لم يحتج الى ادراك ما من ذاته الى صورة
واعتبر من نفسك فانك اذا تعقلت شيئا حصل لك صورة المعقول
مشاركة من المعقول لا يحتاج في ادراك تلك الصورة الصادرة
منك بالمشاركة الى حصول صورة اخرى عندك بل تلك الصورة كافية
في تعقلها فالاولى ان ما يصدر عن العاقل بالذات لا يحتاج في تعقله
الى صورة ثم اورد عليه سؤالين ربما يتفطن المتعلم لهما احدهما ان الصورة
العقلية انما يكون في تعقلها لكونها حالة في النفس وامتناع حصول
صورة اخرى معها مساوية لها وهذا الحلول غير ما يصدر عن الفاعل
فانه ليس بحال فيه الثاني ان الصورة العقلية ليست حاصلة
عن النفس بل النفس قابلة لها وانما حصلت الصورة عن العقول
الفعالة واجاب عن الاول بان كون الصورة حالة في النفس ليس
شرطا للتعقل والا لم يعقل نفس ذاتنا في تعقل ذاتنا بل حلول الصورة
في النفس شرط لحصول الصورة لها الذي هو تعقلها حتى ان حصلت

الصورة

الصورة لها بوجه آخر غير الحلول حصل التعقل وعن الثاني بان
حصول الشيء عن الفاعل حصول للفاعل فيكون حصولا لغير ذلك
الشيء وهو التعقل اذ لا معنى للتعقل الا حصول الشيء المجرد وحصول
الشيء للقابل فيكون حصولا واذا كان الثاني كافيا في التعقل فهو الاول ضرورة كونه حصولا لغيره
بطريق الاولى والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله ومعلوم ان حصول من حصول الشيء للفاعل
الشيء الى آخره ثم لما استحصل ظن المتعلم بطلوعه بهذه المقدمات الخطابية
برهن على المط بانه قد ثبت ان المبدأ الاول عالم بذاته وثبت ان ذاته علة
لمعلوله وثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم من هذه المقدمات
ان حصول المعلول نفس تعقله فانه لما كانت العلتان متحدتين لا محذور وكان
تغاير الاعتبار بين العلتين ليس الا في الاعتبار كذلك تغاير المعلولين فجميع
الكليات والجزئيات حيث صدرت عن الله تع والصدور هو عين التعقل
يلزم ان يكون الله تعالى عالما بها من غير كثرة في ذاته واما الجواهر العقلية
فلها صنفان من التعقل احدهما علمها بمعلولاتها وهو عين معلولاتها
والاخر بما عدا معلولاتها كعلمها بالله تع وكعلمها بالمعدومات فان هذه
العلوم يكون بحصول صورها فيها على طريق الاشراق من المبدأ الاول فالحاصل
ان علم الله تع هو حضور سائر معلولاته عند الله تع ومثل المعدومات
لما كانت حاضرة عند العقول هي حاضرة عند الله كانت ايضا لانها
حاضرة عند الله ضرورة ان الحاضر عند الحاضر حاضر فيكون الله تعالى
عالما بجميع الاشياء من غير كثرة في ذاته ونقول ايضا علم الله تع بالاشياء
هو تميز الاشياء عند الله وتميز الاشياء عنده هو عين ذاته ليست بحسب
صورة فيه فاذا نسب التميز الى المعلول فهو نفس المعلول فليس في الخارج
الا ذات الله تع وذوات الاشياء فالعلم اما ان يكون نفس الله تع بمعنى
تميز الاشياء عنده او نفس الاشياء واعلم ان هذا الكلام لطيف دقيق بمعنى تميز الاشياء م
جدا وانه وان فرضنا عدم تمامه في الاستدلال قوي متين في دفع

الاشكال بر قوله يريد التقرقر بين ادراك الجزئيات حاصل كلامه ان الجزئيات طبايع مخصصة بمخصصات فلها اعتباران من حيث هي طبايع ومن حيث هي متخصصة بالمخصصات فتعقلها من حيث هي طبايع تعقلها على وجه كلي وتعقلها من حيث هي متخصصة تعقلها على وجه جزئي واحكامها بالحيثية الاولى لا يتغير بخلافها بالحيثية الثانية ونحن نقول الجزئيات من حيث انها متخصصة بمخصصات معلولات الواجب فقد تقرر عندهم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تعالى عالما بالجزئيات من تلك الحيثية فلو كانت متغيرة من تلك الحيثية يلزم تغير علم الله تعالى وانه ح وهذا الكلام من الشيخ مناقض لما صرح به القوم في تحقيق علم الواجب ومن المعلم الصريح الذي لا يشوبه شبهة ان تعقل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان تعقل بوجه جزئي متغير ومن حيث انها غير متعلقة بزمان تعقل بوجه كلي لا يتغير وقد بين الوجه الذي لا يتعلق بالزمان بالوجوب عن اسبابها فان من عقل الجزئيات من حيث يجب باسبابها حصل عنده صورة الموجودات المترتبة ولا يتغير العلم بها بتغيرها في احوالها قطعا لان هذا الوجه لا يتعلق بالزمان ضرورة ان وجوب المعلول عن العلة التامة ليس بزماني ولا تعلق له بالزمان اصلا وتوضيح ذلك ان الممكن يتساوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته فاذا وجد اسباب وجوده وجب وجوده واذا وجد اسباب عدمه امتنع وجوده وكل عاقل ما لم يعقل اسباب وجوده او اسباب عدمه يكون مترددا في وجوده وعدمه واذا عرف اسباب وجوده عرف انه يجب ان يوجد واذا عرف اسباب عدمه عرف انه ممتنع ولا يكون عنده امكان الوجود وامكان العدم واذا عرف اكثر اسباب وجوده ظن وجوده ويغلب ذلك الظن بحسب عرفان كثرة الاسباب مثاله ان وجدان الكنز لزيد يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون فاذا عرفنا ان زيدا سيمشي الى زاوية عرفنا ان ما على راس الكنز من الخشب وغيرها يكسر بحركة زيد لم يعرض لنا شك في انه يجد الكنز فقد علمنا

وجوب

والحق ص

وجوب وجدان الكنز بحسب وجدان الكنز وهكذا المنجم يحكم بحوادث حين يعرف اسبابها ولما لم يعرف جميع اسبابها بل بعضها فلهذا يعرض له الغلط في بعض الاحكام والله تعالى لما كان محيطا بجميع اسباب وجودها فلا امكان في علم الله تعالى لانه منزه عن التردد والشك فالله تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل فان العلم بالجزئيات من هذه الحيثية يتغير بحسب تغير الماضي والمستقبل والحال بل علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر ومثاله ان المنجم اذا علم ان القمر يتحرك في كل يوم كذا والشمس يتحرك ايضا في كل يوم كذا يعلم انه يحصل بينهما مقارنة او مقابلة حين وصولهما الى نقطة الحمل في وقت معين وهذا العلم ثابت له حال المقارنة وقبلها وبعدها واما اذا علم ان اليوم يحصل المقارنة فاذا مضى اليوم فان علم بذلك كان جهلا ولا يلزم التغير والحاصل ان الموجودات من الازل الى الابد معلومة لله تعالى كل في وقته ليس في علمه كان وكائن ويكون فهي بالنسبة الى علوم الممكنات بل هي حاضرة عنده في اوقاتها ازلا وابدا واما كان وكائن ويكون فهي بالنسبة الى علوم الممكنات هكذا ينبغي ان يحقق المقام ويحرر لئلا يسرح الاوهام قوله اي منسوبة الى مبدا طبيعي موجودة في شخص يعني كما اخذ الجزئيات من حيث انها طبايع كذلك اخذ الاسباب من حيث هي طبايع فالعلم بالجزئيات من حيث انها طبايع يجب باسبابها ماخوذة كذلك لا يتغير وقوله وانما نسبها الى مبدء كذلك اي كما قال منسوبة ولم يقل معلولة لمبدا نوعه في شخصه لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يمكن ان يستند الى الطبيعة من حيث هي بل الى علة جزئية وما قيل ان الكلام في الجزئيات من حيث انها طبايع فمن الجائز استنادها الى الطبايع فمعلوم من فحوى ذلك الكلام في الجزئيات من حيث جزئية والوجه في ذلك انه اشارة الى ان العلم بالاسباب الجزئية المعينة غير لازم في العلم بالمسببات الجزئية بل

معرفة الاسباب

كل ممكن ممكن فلابد ان يكون محيطا بجميع الممكنات و بامتناع وجودها حين علم اسباب صح

بل العلم بالاسباب المطلقة كاف فيه كما ان العلم بالخسوف الجزئي
يتوقف على كون القمر في عقدة معينة في وقت معين وكون القمر في
تلك العقدة في ذلك الوقت امر كلي وان انحصر نوعه في شخص **قوله**
هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات الصفة اما اضافية محضة
كالابوة والبنوة واما حقيقية والحقيقية اما حقيقية محضة كالسواد
والبياض واما حقيقية ذات اضافة وهي اما ان يتغير بتغير الاضافة كالعلم
فانه صفة حقيقية يوجب تغير اضافته تغيره او لا يتغير كالقدرة
على ما ذكره وتقرير اعتراض الامام على ما فهمه الشارح ان الاضافات التي
للقدرة احوال لذات الله تعالى فاذا جاز تغيرها فلم لا يجوز تغير جميع
احوال ذاته تعالى حتى صفاته الحقيقية ومحرر جوابه انا لا نسلم ان الا
الاضافات احوال لذات الله تعالى بالحقيقة بل العرض فان العارض لذاته الذي صح
هذا الامر الكلي الذي لا يتغير واما الجزئيات فداخلة تحت ذلك
الامر الكلي وتابعة له سلمناه لكن الاضافات لا وجود لها في الاعيان
وتغير الاعتبارات العقلية لا تضر وانت خبير بان الجواب الاول انما
يتوجه لذلك النقض باضافات القدرة لكن ظاهر كلام الامام النقض
بالاضافات المحضة ككونه تعالى معيته وبعديته بالقياس الى
حادث ما فانها لو كانت امورا موجودة في الخارج فجاز تغيرها جاز
ان يحدث في ذات الله تعالى صفة بعد عدمها او يزول عنها صفة
بعد وجودها واذا جاز ذلك فلم لا يجوز في الصفات الحقيقية و فيها صح
صح تعلق الجواب الثاني لان صفات الله تعالى من العلم والقدرة
والارادة وغيرها اعتبارية لا تقرر لها في ذاته عندهم فلو لم يضر امور صح
تغير الاعتبارات فلم لا يجوز تغيرها الا ان نقول تغير تلك الصفات
سلبها عن الله في بعض الاوقات وانه قبيح بخلاف تغير الاضافات
فان سلبها في بعض الاوقات ليس بقبيح واعلم ان هذه السياقة
مشبهة بسياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام **قوله** هذا سؤال
وارد على ما فهمه لا على ما حققناه فان العلم بالجزئي انما يكون
المتغيرة
متغيرا

متغيرا لو كان علمنا زمانيا واما على الوجه المقدس عن الزمان
فلا كما صرح الشيخ ههنا واما ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي
متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية ثم انما هو بالقياس الينا
لا بالقياس الى الواجب عز اسمه **قوله** اقول في تقريره لما كان جميع
صور المعقولات قد بان من الاصول المتقدمة ان جميع صور الموجودات
الكلية والجزئية من حيث هي معقولة حاصلة في العالم العقلي وانما لم يقل حيث صح
في ذات الله تعالى ليستقيم على مذهب المص والش وهذا معنى القضاء
اعني وجود الموجودات في العالم العقلي ثم لما كان للمواد في العالم
العقلي صور متباينة استحال ان يفيض دفعة على المواد والا اجتمع
المتباينات ولا يفيض اصلا فانه حط للمادة عن رتبة الوجود اذ
لا وجود لها الا بالصورة كان من لطيف حكمته تعالى خلق الزمان غير منقطع خلق صح
الحركة يختلف احوال المادة واستعدادها بحسب اختلافها فكانت
تفيد صورة صورة على المادة بحسب استعداد استعداد وهذا هو
القدر اعني وجود الموجودات في الخارج بحسب الاستعدادات
المختلفة وهو تفصيل ما كان مجتمع الوجود في الازل قال الش انما قدم
هذه المقدمة لتحقيق ماهية القضاء والقدر والجواهر العقلية موجودة
في القضاء والقدر مرة واحدة اذ لا وجود لها الا في الازل لكن باعتبارين
الاجمال والتفصيل واما الصور والاعراض الجسمانية فهي موجودة
فيهما مرتين في الازل مجملة ومرة فيما لا يزال مفصلة واما العناية مرة صح
فهو علم الله تعالى بالموجودات على احسن النظام والترتيب على ما يجب
ان يكون لكل موجود من الآلات بحيث الكمالات المطلوبة منه عليها يترتب صح
والفرق بينها وبين القضاء ان في مفهوم العناية تخصيصا وهو تعلق
العلم بالوجه الاصلح والنظام الاليق بخلاف القضاء فانه العلم بوجود
الموجودات جملة واعلم ان الافعال الصادرة انما تصدر بحسب عنا صح
ارادة وقصد يحدث لنا متوجه الى تحصيل الفعل ثم عزم على ذلك
ثم تحريك للقوة المحركة الى ان يحصل ذلك الفعل واما المبدأ الاول فعنايته

اعنی علمه بالموجودات علی النظام اللائق کاف فی افاضة الموجودات
ولا یحتاج الی ارادة وعزم وقصد کما فی افعالنا فالله تعالی مرید قادر
عالم من غیر کثرة الا فی الاعتبار فهو عالم باعتبار انه حصل له الموجودات
مصور المعقولات المحققة فی العالم العقلی وقادر باعتبار ان
له ان یفعل وان لا یفعل ولا شک انه بهذه الحالة [کونه] مرید اعتباری
وله ارادة وعنایة باعتبار انه عالم بالموجودات علی الترتیب اللائق
لها فهذه الصفات انما یجمعها العقل فی الله سبحانه باعتبار آثاره
ولیس منها شیء موجود فی الخارج بل لیس فی الخارج الا ذات مجردة — الله تعم
ومعلولات مترتبة بعضها لازمة لذاته وبعضها حادثة غیر لازمة لکنها
یجب ان یتحقق قوله وامور لا یمکن ان یکون فاضلة وفضیلتها الاولیة — یکونه
یعرض شرها عند ازدحامات الحرکات ومصادمات المتحرکات کالنار
فانها یقتضی الصعود من الارض فاذا صعدت من الارض الی حیزها
لم یکن بد من خرق اجسام متعرضة فی وسط مسافتها ففضیلة النار هی
غایة حرارتها لا یحصل الا بافناء ما یصادفها فیمکن ان اقتضت الشر — الحرارة ر — قوله
فی بعض الاوقات لان وجودها نافع فی الحرکات وغیرها وکذلک
الاجسام الحیوانیة لا یمکن فضیلتها کما لا یکون فضیلتها الا اذا کان
بحیث یمکن ان یتادی حرکتها فی الغذاء الی الحالة وتشبیهه بالبدن
حتی یحصل له نشو ونما ولا شک ان فیه خلع صوره واکتساء صور
وذلک انما یکون بحرکات الحیوان مثل اخذ الغذاء وایراده علی البدن
واحوال الحار الغریزی الذی هو مثل النار فی تصرفاته فی الغذاء وهضمه
سمعته ولیس منطبق علی المتن کمال الانطباق لان هذه الحرکات ان
تادت الی اخراج الصورة الذی هو فقدان کمال شر الا انها لیست
متادیة الی اجتماعات ومصاکات مؤذیة ومعنی الکلام فی المتن ان
احوال الحیوانات فی حرکاتها وسکناتها واحوال مثل النار فی تلک ایضا ای
فی الحرکات والسکنات یتادی الی اجتماعات ومصاکات مؤدیة
فالصواب ان یقول ما یتادی حرکات الحیوانات وسکناتها الی الاجتماعات

والمصاکات المؤدیة فقط واما تادی حرکات مثل النار وسکناتها وهو
الحار الغریزی لها الیها کما اذا اورد الدواء الحار البدن وتوقفه بحسب — القریب ر
حرارته قوله فاذن قد حصل من ذلک الیما حصل مما تقدم ان الشر یطلق علی
عدم شیء من حیث هو غیر موثر وهو فقدان کمال الشیء فاذا اطلق علی
امر وجودی مانع عن الکمال فالشر بالحقیقة هو فقدان الکمال ایضا فقد یحصل
مفهوم الشر وهو عدم من حیث هو غیر لائق به او نقول عدم کمال الموجود — وجوده
من حیث هو غیر لائق به او نقول من حیث هو غیر موثر فلیس هذه الاعتبارات
متخالفة عن معنی واحد هو مفهوم الشر وعلم هذا من تتبع استعمال الجمهور
لفظ الشر فی موارده قوله قال الفاضل هذا البحث ساقط عن الفلاسفة
لانه لا یستقیم الا مع القول بان فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن والقبح
العقلیین والفلاسفة لا یقولون بهذین الاصلین لما انه لا بد من القول — بواحد منهما
بالفاعل المختار فلان قول القائل لم وجد الشر فی افعال الله تعالی انما یتوجه
اذا کان تعالی مختارا یمکنه ان یفعل وان لا یفعل حتی لو لم یفعل هذا دون ذاک — واما اذا کان موجبا لذاته لم یمکن ان یقول لم فعل هذا دون ذاک صح
لانه لما انما وجدت هذه الافعال لاجل ذاته کانت موجبة لها استحال
فی العقل عدم صدورها عنه سواء کانت تلک الافعال خیرات او شرورا
وانه انما لا بد من القول بالحسن والقبح العقلی لانه لو لم یقل بذلک کان الکل حسنا — العقلیین ر
صوابا من الله تعالی علی ما هو قول الاشعریة فلا یمکن ان یقول لا یجوز من
الله تعالی فعل الشر ویجب ان یکون فاعلا للخیر فهذا البحث انما یستقیم
علی قول المعترفین بهذین الاصلین وهم المعتزلة واما الذین ینکرونهما
وهم الفلاسفة او احدهما وهم الاشاعرة فیکون البحث ساقطا عنهم
فیکون خوضهم فیه من الفضول والجواب انا لا نسلم ان الفلاسفة لم
یقولوا بالفاعل المختار بل هم یقولون به لکنهم فامکن ان یقول لم اختار هذا
دون ذاک وایضا لا نسلم انهم لا یقولون بالحسن والقبح العقلیین
فان الحسن والقبح یطلقان علی ملائمة الطبع ومنافرته ومنافرته وعلی
کون الشیء صفة کمال او صفة نقصان وعلی کون الفعل موجبا للثواب
والعقاب والمدح والذم ولا نزاع فی الاولین انما النزاع فی المعنی الاخیر

الاخر منحصر في ان الله تعالى كامل بالذات خير بالذات فكيف يجوز
منه الشر والناقص واليه اشار الشارح بقوله انما يبحثون عن كيفية صدور
الشر عما هو خير بالذات ولا خفاء في ان اندفاع الشبهة يتوقف على
المنعين جميعا وانما اقتصر على المنع الثاني تعويلا على ما سبق منه في تحقيق
الاختيار ثم قال يجب ان تصور الخير والشر في هذه المسئلة ثم يبحث
عنهما والمشهور فيما بين الفلاسفة ان الخير هو الوجود والشر هو
العدم وربما استدلوا عليه ببعض الامثلة كما قالوا انا نحكم بان القتل
شر واذا تصورنا ما فيه من الامور الوجودية والعدمية وجدنا الشر
من العدميات فانا اذا نظرنا الى كون السكين قطاعا فهو خير لان
كمال السكين ان يكون كذلك واذا نظرنا الى كون العضو قابلا للقطع
كان ذلك ايضا خيرا لانه لو كان حاسيا لا يتاثر عن السكين كان ذلك
شرا واما اذا نظرنا الى فوت حيوة المقتول والى زوال اتصال بدنه وجدناه
شرا فعلمنا ان الوجود هو الخير والشر هو العدم وهذا الاستدلال
ليس بجيد لانهم ان ارادوا بقولهم الخير وجود والشر عدم تفسير لفظ
الخير بالوجود ولفظ الشر بالعدم فلا حاجة لهم في ذلك الى الاستدلال
لان لكل احد ان يفسر اي لفظ شاء باي معنى شاء وان ارادوا التصديق
بذلك فهو انما يتاتى بعد تصور معنى الخير والشر والكلام الان فيه
ويتقرير الشارح عن هذا المقام فهو مجرد تمثيل فانه لا يفيد اليقين و
الجواب ان المراد تصوير الخير والشر والتمثيل ليس باستدلال بل تعيين
لمعنيهما من المعاني الواقعة في موارد استعمال الجمهور تلخيصا لهما
عن غيرهما حتى يتحقق ان كل موضع يطلقون الشر يريدون به
فقدان كمال او عدم شيء قوله لا حاجة بنا ههنا الى ايراد جواب اما
ان الشر هو الالم وحده فقد تبين ان الشر عدم شيء من حيث هو
غير موثر والالم وان كان شرا بالقياس الى فقدان الاتصال الا
انه جزئي من احد من الشر فان الظلم والزنا والموت والجهل وغيرها شرور
وليست بالام واما ان كثرة الالام يقتضي غلبة الشر فقد مر ان الخير
الحقيقي

الحقيقي هو وجود الشيء والوجود الاضافي هو كونه سببا لوجود
الاخر اكثر من العدم الاضافي الذي هو الشر اي كونه سببا لعدم
آخر واما ان الفلاسفة لا يخلصهم من هذه المضايق اي تصوير الشر
وبيان قلته الاضافي تعليل وفقدان الارتفاع تلك المضايق ونحن نحرر هذه
المسئلة بين الاستدلال تخليصا لها من الزوايد التي لا طائل تحتها فنقول
لما بين القضاء والقدر والفرق بينهما وبين العناية اراد ان يبين كيفية
وقوع الشرور في قضائه تعالى فان لسائل ان يسال ويقول في الوجود
شرور كثيرة من الزلازل والصواعق والحيوانات الموذية من السباع و
الهوام والقوى الشهوية والغضبية التي تستلزم الشرور الكثيرة
الى غير ذلك والله تعالى خير محض وكذلك العقول والنفوس السماوية
هي ص فكيف صدر عن الموجودات التي هي خيرات محضة موجودات شرور و
جوابه هذا موقوف على تحقيق مهية الخير والشر والخير هو الوجود
من حيث انه موثر والشر هو العدم من حيث انه هو غير موثر وكل وجود خير
في نفسه وليس في الوجود شر اصلا نعم يطلق على الموجودات الشر لا باعتبار
هي م انها في نفسها شرور بل باعتبار انها يستتبع شرورا اي اعدام كمالات
الغير وكذلك يطلق الخير على الموجودات باعتبار انها يستتبع خيرات
اي يكون مصدرا لكمالات الغير فذلك الموجود يكون خيرا وشرا
بالاضافة والعرض وهذا كالشمس فانها سبب لنضج المركبات والحرارة
والاضواء وغير ذلك من الكمالات الا انها ربما يصدع بواسطة
التسخين فالشمس يكون شرا بالاضافة الى التصدع الذي هو عدم
صحته والشر وان طلق على الوجود لكنه اذا فتش يكون مشتملا على العدم
لا يطلق الشر عليه الا باعتبار ذلك العدم فالشر بالحقيقة هو ذلك العدم
والامثلة التي ذكرها الحكماء ليست براهين بل كانها جواب لسؤال
وهو انكم قلتم ان ماهية الخير الوجود وماهية الشر العدم
ونحن نجد اطلاق الشر على الوجود فلا يكون التعريف صحيحا
فاجابوا بان الوجود ليس بشر على الحقيقة بل بالعرض والاضافة

وتقسيم الموجودات الى الاقسام الخمسة انما هو بحسب الاعتبار اى الخير
والشر بالاضافة والا فليس للموجود شر اصلا ثم حاصل الجواب ان
الموجود الشر انما وقع فى القضاء الالهى لان كل موجود يعرض له شر فلا بد
ان يكون فيه جهات خيرية اكثر من جهات شرية ولا يجوز ان يترك
الخير الكثير لاجل الشر اليسير هذا هو خلاصة البحث فى هذا المقام
لما كان قوى الانسان تلخيص السؤال ان للانسان قوتين
والغالب عليهم بحسب القوة النطقية الجهل وبحسب القوة الشهوية و
الغضبية طاعة الشهوة والغضب هى شرور لانهما اسباب الشقاوة
والعقاب فيكون الشر غالبا فى نوع الانسان تقرير الجواب ان كما ان
للبدن فى الصحة والجمال اقساما ثلثة ما فى غاية الصحة والجمال وما فى
غاية المرض والقبح وما بينهما وهو الغالب كذلك للنفس فى العلم والخلق
ثلثة اقسام من فى كمال العلم وحسن الخلق ومن فى غاية الجهل وقبح الخلق
ومن بينهما وهو الغالب والنادر هو الجهل المركب ولا البسيط فاذا
انضم الى الطرف الافضل يكون الغلبة لاهل النجاة فان قلت الجهل البسيط
ايضا شر لانه فقدان كمال العلم فلما كان هو الغالب يكون الشر اكثر
نقول الكلام فى الموجود الذى هو الشر والجهل ليس بموجود والانسان ليس
بشر بالاضافة لانه ليس سببا لشر **قوله** لا تقنع عندك هذا تنبيه على
توهمات الباب باطلة احدها ان السعادة نوع واحد لا ينال الا بكمال
العلم فمن لا يكون له علم او لا يكمل علمه فى شقاوة فيكون الشر غالبا فاجاب
بالمنع من ذلك ثانيها ان مرتكبى الخطايا اكثر من غيرهم ولا يكون لهم
نجاة من العذاب فيغلب الشر فاجاب ان الفساد اما فى الاعتقاد فلا
يوجب الهلاك السرمدى الا الجهل المركب واما فى الخلق فليس كل خلق
ردى موجبا للعذاب بل ما يتمكن فى النفس تمكنا بالغا والموجب للعذاب
لا يوجب الاعذابا محدودا منقطعا فيزول العذاب فيحصل السعادة
واذا قوبل ذلك العذاب المحدود بالسعادة الابدية الحاصلة بعده
يغلب السعادة قطعا هذا هو المطابق للمتن واما قول الشارح وقوله انما

يهلك

يهلك الهلاك السرمدى ضرب من الجهل والرذيلة فليس بمنطبق على
المتن لانه لم يثبت الهلاك السرمدى فى الرذيلة بل العذاب المحدود
وثالثها ان الناجى ليس الا من عرف الحق بالبراهين وكان نقيا من
الاثام كما يقوله المعتزلة فيكون اهل النجاة فى غاية القلة اجاب بان
رحمة الله واسعة ليست تقاعلى عدد قوله كان يجب ان يكون التخويف
موجودا فى الاشياء اى الاسباب التى نظام العالم مربوط بها نظام
ادراك المرئيات من جملة نظام العالم فلولا البصر لما حصل هذا الجزء
من النظام فلما اوجد الله تعالى البصر والسمع واللمس وغيرها تم النظام
فكذلك وجود التخويف لان صدور الافعال الجميلة من العبد يتوقف عليه
قوله والتصديق تاكيد التخويف لتصديق اى الوفا ما التخويف
تاكيد وانما يعلم هذا الوفا لاخبار صادقين او لاقامة فى الدنيا
كالحدود لتمثلها مع ساير الجزئيات فى العالم العقلى قوله صدور
الفعل عن العبد مع القول بانه قادر مختار على ما يقوله الحكما لا
يجتمعان لانه يمتنع الترك فيمتنع ملزوم الترك وهو مشية الترك
فى تحديد القدرة ان شاء ترك فلا قدرة اصلا وجوابه ان الملازمة
تثبت بين الممتنعين مع ان الامتناع ليس بالذات بل مشية الترك
بالنسبة الى العبد ممكن واستمرار عدم الممكن لا ينافى امكانه وحاصل
تقرير السؤال ان الافعال الصادرة من العبد ان وجب ان يكون
مطابقة للعالم العقلى وهذا هو القدر فلم لا يعاقبون على ذلك
وفى جوابه طريقان الطريقة الاولى طريقة الحكما وهى ان العقاب لازم من
لوازم افعالهم ففعلهم هو سببه وهذا كالمرض فان الانسان
لما احتاج الى تناول الغذاء ويبقى عند كل هضم فضلة من الفضلات
فاذا جتمع فى بدن الانسان من فضلات الهضم مادة
كثيرة ردية حتى اذا اثرت الحرارة الغريبة فيها اشتعلت وحدثت
الحمى فانصبت الى عضو فقدم الى غيره فكذلك حال العقاب
فان الانسان اذا فعل افعالا ردية ينتقش فى النفس بحسب كل فعل

ملكة رديئة ويجتمع على مرور الايام ملكات متعددة لكن ما دامت
متعلقة بالبدن كانها اذا هلة عنها حتى اذا فارقت البدن تاذت
بها تاذيا عظيما فالعقاب انما هو لازم الافعال المذمومة وارد
على النفس منها لا من خارج وهو نار الله الموقدة التي تطلع على
الافئدة واما العقاب الوارد من خارج كما انبا عنه الكتب الالهية
فانا نول يرجع الى الاول مان لم يمكن لم تقتضي القول به على اثبات المعاد
الجسماني ح لو سئل وقيل لم يعاقب فان ارید ان غرض الله تع من العقاب
اي شي هو سقط السوال لان افعاله تع منزهة عن الاغراض وان كان
السوال عن سبب العقاب فجوابه ظ وهو انه لما ارتكب الافعال المنهية
عاقبه الله تع على عصيانه نعم يرد السوال على وجه وجيه وهو ان
الله خير محض بالذات والعقوبة شر محض بالذات فكيف صدرت
من الله وجواب الشيخ عن هذا الوجه وتحرير جوابه ان لما كان في
النفوس الانسانية في علم الباري تعالى قابلية للكمالات وكانت الحكمة الالهية
اقتضت فاضة تلك الكمالات ولكن بحسب استعدادات يحصل لها
من افاعيلها وكان قوى تمنعها من تلك الافاعيل الى افاعيل تضادها فيها
قدر تكليفها وتخويفها ليكون من اسباب ارادة الافاعيل الجميلة ولما للاذهان
كان الوفا بذلك التخويف ايضا من اسباب في الخير كالعلم والوفا بالتخويف
العقوبة لا جرم صار العقوبة سببا من اسباب ارادة الافاعيل الجميلة
غاية ما في الباب ان العقوبة تكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب
لكنها لما كانت سببا للكمالات سائر النفوس لم يلتفت الى ذلك
فان ترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير شر كثير ثم لما لم يكن بد من ان يكون
لذلك التخويف شارع وحافظ بعث الانبيا والرسل لذلك فهذه
كلها اسباب لصدور الفعل الخير من النفس الانسانية وهذا كما ان
الهيولى لما كانت مستعدة للصور في العلم الازلي خلق فلكا غير منقطع
الحركة يختلف حال الهيولى بحسب اختلاف حركاته واوضاعه
فيفيض من المبدا الفياض صورة صورة فحال النفس الانسانية هكذا

الطريقة الثانية طريقة المعتزلة وهي ان الله تع كلف العباد لاصلاح
حالهم في التكليف ووعدهم على الطاعة واوعدهم على المعصية
لان ذلك الوعد والايعاد لطف من الله تع يقربهم الى الطاعة و
يجنبهم عن المعصية ثم انه يجب عليه الاثابة على الطاعات اذ الاخلاف
بر قبيح ظلم واما العقاب فحسن ايضا لارتكابهم المعاصي ط اذا قيل لهم لم يعذبون
قالوا لانهم ارتكبوا المعاصي م اذا قيل لهم لم ارتكبوا المعاصي قالوا
لارادتهم ذلك لانهم مختارون واذا قيل ليس يجب صدور المعصية لهم
عنهم حتى يعطا لو علم الله تع اجابوا بان الله تع كما علم وجود المعصية
علم ان المعصية صدرت عنهم باختيارهم وارادتهم فعلم الله تع لا
ينافي اختيارهم الطريقة الثالثة طريقة الاشاعرة فانهم لما ذهبوا
الى ان جميع الحوادث بل جميع الموجودات الممكنة من الله تع وهو
سبب الكل فان قيل فلم العقاب قالوا ان كان المراد الغرض من العقاب
فلا غرض وان كان المراد سببه فهو الله تع فلا يسئل عما يفعل فالتقدير
على مذهبهم خلق الله تع جميع الاشيا وعلى مذهب الحكما مطابقة
الموجودات فيما لا يزال للصور الموجودة في العالم العقلي ولا يخفى جميع
المسلمين وسائر الطوايف لا اقرار بما ذهبوا اليه من معنى التقدير
والقضا لان الكل اتفقوا على ان الله تع عالم بجميع الموجودات
من الازل الى الابد وهو القضا وان كل ما يوجد في عالم الحدوث وعلى
هو على وفق علمه والا لزم جهله تع عنه وهو القدر وهذا ما ذكره
الشيخ في مقدمة الجواب عن السوال الاول من ان القدر على مذهب
الحكما غير القدر على مذهب الاشعرية وانما قدم هذه المقدمة
ليظهر ان الاشيا مقدرة على مذهب الحكما كان المسببات مقدرة
ثم بعد تمهيدها اشار الى امرين احدهما الجواب عن السوال الاول
وهو ان فعل العبد صادر عنه وسببه قدرة العبد وارادته وتركت
اسباب ارادته فعل الخير التخويف بالعقاب فجعل من الاسباب المقدرة
لنظام العالم كان فعل الخير مقدرا فاذا قيل لما كان فعل العبد مقدرا

لم العقاب ولم التخويف قلنا لانهما من اسباب فعل الخير الصادر عن
العبد وقد تبين ان التخويف مقدم في التقدير على العقاب لا محة
منه اصلاً ونحو اختلاط جواب الامام فان القول ببطلان تعليل
القدر انما يصح على مذهب الاشاعرة اذ لا علة عندهم الا الله تعالى
لا على مذهب الحكماء فان كل موجود في القدر له علة عندهم حتى ينتهي
الى منتهى العلل والله اعلم بالصواب **قوله** ان اللذات القوية المتعلقة المستعلية
لما كان اللذة ادراك الملائم والادراك اما حسي وعقلي كانت اللذة
ايضاً قسمين حسية وعقلية واللذة الحسية اما ظاهرة يتعلق
بالحواس الظاهرة واما باطنة يتعلق بالوهم والخيال كالرجاء
والشوق والتصورات الشهوية والغضبية فاذاً للذات ثلث
في مراتب ثلث فمرتبة اللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة لانها
ابين عند العقلاء ومرتبة اللذة العقلية الصرفة اقوى منهما جميعاً
فان اللذة يتفاوت بحسب تفاوت الادراك وتفاوت المدرك
وتفاوت القوى المدركة لان القوى المدركة كلما كانت في نفسها
اشرف واقوى يكون لذتها اتم كما ان لذة العين الصحيحة من جمال
المحبوب اقوى من لذة العين المريضة وكذلك الادراك كلما كان اذا ادركه
اقوى يكون اللذة اكثر كما ان العاشق معشوقه من مسافة قريبة يكون
لذته اكثر وكذلك المدرك كلما كان اشرف كان اللذة في نيله اعظم فان
المعشوق المنظور كلما كان احسن كان لذة رؤيته اكثر ولما كانت يكون
القوة العقلية اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهي منغمسة
في المادة وادراكها اقوى لانها تعاقل بذاتها وادراك القوى
الحسية بالآلات ومدركات العقل اقوى لانها كليات ومدركات
القوى وهي جزئيات لا جرم يكون اللذة العقلية اقوى من سائر
اللذات فان قيل نحن لا نلتذ بالمعقولات ولا نتالم من الجهالات
فلو كانت اللذة العقلية اقوى وجب ان يكون التذاذنا بالمعقولات
نوقها لتذاذنا بالمحسوسات وليس كذلك بل الامر بخلاف ذلك في لذة اصلاً
فالجواب

فالجواب ان اللذة ليست نفس لادراك الملائم بل حالة تابعة لادراك
الملائم من البين انا اذا ادركنا ملائماً حصل لانفسنا حالة اخرى
بحسبه هي اللذة فادراك الملائم او المنافي من ان يقتضي اللذة والالم الا
ان هذا الاقتضاء لا يوجب وجود تلك الحالة عند الادراك اما فربما
يتوقف حصولها على وجود شرط او ارتفاع مانع ولاشك ان النفس
الفاً بالمحسوسات والشهوات واتصافاً بالاخلاق الذميمة فلعل ذلك
مانع من وجدان اللذة بالمعقولات كما ان المريض المحرور الذي غلب المحرور
عليه مرة الصفراء لا يلتذ بالحلاوة بل يعافها ويكرهها لا يرى ان تبتهل
لله تعالى لذة عقلية فلو كانت اللذة حالة زائدة على الادراك لزم وجود امر
زايد في ذاته تعالى وانه محال لانا نقول اللذة فينا معنى زايد على ادراك امرهم
الملائم بخلاف اللذة في البارى تعالى كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات
او نقول اللذة ليست هي ادراك الملائم فقط بل هي ادراك ونيل الملائم
ونيل المعقولات يشبه حالة العيان بعد حالة الغيبة ولهذا قال من
كمل قوته العلمية يجد لذات عقلية عظيمة فلعله واصل الى نيل المعقولات
فهو عين العلم مثال ذلك العنين لو فرضنا تصوره الجماع بانه ادخال اليقين
في الفرج لا يلتذ به كما يلتذ من ناله فاللذة ليست من الادراك بل من النيل النيل
وكذلك من تصور الحسن لا يلتذ به بل من نيله فالنفس ما دامت الفة
بالمحسوسات مشوبة بشوائبها وكان المعقولات لا يتمثل بها تمثلاً
تاماً بحيث يلاحظها حق الملاحظة واما اذا تخلص من هذه الشواغل
فربما يعتريها حال كالمشاهدة بالنسبة اليها وهو نيلها واعلم
ان المطلوب من هذا الفصل ليس الا نفي حصر اللذات في الحسية الظاهرة
واستحقار غيرها وانما ذكرناها ما ذكرنا تنبيهاً على المطلوب بالذات من
النمط كما سيأتي تفصيله **قوله** لان ادراك الشيء قد يكون بحصول
صورة تساويه يمكن ان يدرك الشيء ولا يلتذ به فلا يكفي في اللذة
مجرد الادراك بل لا بد مع ذلك من نيل ذاته نيل تصور ذات
جمال لا يلتذ بها الا بنيلها وكان سائلاً يقول الشيء لا يكون الا
بنيه

بادراكه كذا في ذكر النيل اجاب بان مفهوم النيل ليس الا حصول
الشيء ووجدانه وهو لا يدل على ادراكه الا بالمجاز ودلالة الالتزام
المهجورة في الحدود فان قيل لا شك انا نلتذ بتخيل المرأة حسنا وتخيل
جماع وشرب مشروب فههنا الالتذاذ حاصل دون نيل الذات
فنقول نحن لا نلتذ بل بتخيل الالتذاذ اذ تخيلنا النيل وقدم الادراك
على النيل لانه اعم منه وتقديم الاعم في التعريفات واجب لانه قد
يتحقق النيل بدون الادراك كما اذا كان مشغولا باشغال عن تحصيله ومرصو
ولم يره فلا يكون الادراك اعم من النيل لانا نقول انا نحس من الحبيب
بالدرو لم يقل بما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك الماهية
اللذيذة بل ادراك حصوله له ووصوله اليه فالحاصل ان اللذة مما
لا يحصل بادراك اللذيذ فقط بل بادراكه وادراك حصوله ولا بمجرد
ادراك الحصول بل مع حصوله له وهو النيل واللذيذ بما هو عند
المدرك كمال وخير فالمعتبر كاليته وخيريته عنده لا في نفس الامر ولان
قلت فالجاهل بالجهل المركب يجب ان يكون ملتذا به وصح ان يبقى الجهل
بعد موته فهو ملتذ كما في الحيوة وان لم يتوهم يتالم الان بسبب تالمه
هو الجهل فقد زال الاخر الامر اما اثبات لذته بالجهل المركب بعد الموت لازم مر
او نفي تالمه وهو خلاف ما صرح به فنقول لا نم الالتذاذ بالجهل
المركب انما يلتذ به لو نال صرحه لكن النيل هو وجدانه يتوقف على
وجوده وليس بموجود وسيتبين الش زيادة بيان المشتهى
ان اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي ثم تفسير الملائم
بما يكون كمالا او خيرا للمدرك من حيث هو كذلك كما ذكره
الشيخ اقرب الى التحصيل من المشهور لانه لما احتيج الى تفسير
الملائم والمنافي فهذين التفسيرين فايرادهما اولى حصرا للمسافة وتفسير
للمحل وايضا فانه ذكر النيل وفسر الوصول فحق بان الثاني لابد منهما قال
الامام فسر الشيخ اللذة والالم بالكمال والخير والافة والشر ولابد
من العلم بهذه الاشياء اما الخير والشر فان اراد بهما ما ذهب اليه

مكان

من ان الخير هو الموجود والشر هو المعدوم رجع التفسيران الى ان
اللذة ادراك الموجود والالم ادراك المعدوم وذلك باطل اما تفسير اللذة
فلانه يلزم منه ان يكون ادراك الاحوال الحاصلة عند احتراق الاعضاء
او تبردها بالثلج او عند سماع الاصوات المنكرة وشم الروايح
المؤذية ورؤية الاشياء المؤذية لذة لانها ادراكات موجودات
واما الالم فلان العدم لا يحس به وان اراد بهما التفسير المشهور
وهو ان الخير هو اللذة والشر هو الالم وما يكون وسيلة اليه
وفساده ظ وان فسرهما بشيء ثالث كان معنى التفسيرين ان
اللذة ادراك اللذة وما يكون وسيلة اليها والشر هو الالم وما ادراك الالم
يكون وسيلة اليه وفساده ظ وان فسرهما بشيء ثالث فلابد من
ذكره لينظر فيه واما الكمال فالاكثرون فسروه بانه حصول شيء
لشيء من شانه ان يكون له فيقول لهم ان كان المراد من قولكم من شانه
ان يكون له امكان اتصافه به لزم ان يكون الجهل المركب والاخلاق
الردية والتركيبات الفاسدة كمالا لامكان اتصاف النفس و كلها
الاجسام بهذه الصفات وان كان المراد شيئا آخر فاذكروه لنتكلم
عليه قال الش ما ذكرنا في بيان التعريفين يغني عن جواب هذه
الاسئلة لانه بين ان المراد بالكمال والخير ههنا الاضافيان المنتسبان
الى الغير وبقولهم في تعريف الكمال من شانه ان يكون له ما يثبت
للشيء ويليق به ولا اشتباه ان الاخلاق الردية والتركيبات الفاسدة
لا يليق بالنفوس والاجسام وبالخير الموجود لا مطلقا بل من حيث
هو موثر فلا يرد النقوض لانها ليست مما يوثر وبالشر الشر الحقيقي
وهو الموجود الذي يكون سببا لعدم شيء آخر فلحاز الحسن به
قوله اراد الفرق بين الخير والكمال لا يخفى انهما متساويان
صدقا والكلام في تغايرهما مفهوما والامام اعترض بان كلام الشيخ
مشعر ههنا بان الكمال والخير شيء واحد فذكر احدهما مغن عن
الاخر فذكر الش انه خير باعتبار انه موثر وكمال باعتبار البراءة عن

بحسب

القوة فيتغايران مفهوما قوله ولعل طاعنا يطعن على الحد المذكور وتقريره
انه لو كان اللذة ادراك الملايم والخير وكلما كان الملايم اكثر ملايمة وخيرية
يجب ان يكون الالتذاذ به اكثر وليس كذلك لان الصحة اقوى ملايمة
للنفس من الاشياء الحلوة مع ان الالتذاذ بها اكثر والجواب انا لا نم ان
الالتذاذ بالصحة ليس فوق الالتذاذ بالحلو فان من لاحظ صحته وجد
لذة عظيمة وبعد التسليم والمسامحة فالشرط في اللذة حصول الكمال
والشعور به فمهما ضعف الشعور ضعف اللذة فعدم كمال الالتذاذ
بالصحة لضعف الشعور بها اذ المحسوسات اذا استمرت لم يشعر بها
كمال الشعور فلهذا لا يلتذ به كمال الالتذاذ وهذا هو المطابق لمتن الكتاب
واما الشارحان فقد وجها النقض بعدم التذاذ النفس بالصحة وحاول
بنفي ادراك الصحة بسبب استمرارها ولا يكاد ينطبق على المتن وتقرير السوال
الثاني ان بعض المرضى قد يكره الحلو مع ان الحلو كمال وخير فهنا الادراك
الكمال والخير متحقق ولا لذة والجواب انا لا نم ان الحلو في هذا الحال
كمال وخير له قوله انه قد يصح اثبات لذة ما يقينيا اعلم ان النمط بالذات
من هذا النمط اثبات اللذة العقلية وكانه عناها بالبهجة و
السعادة التي عنون النمط بها فنفي الاول من حصر اللذات الحسية
الظاهرة ثم عرف ماهية اللذة والالم ومن المبين له حسن الترتيب
حيث قدم تقديم التعريف على البحث الاول وثانيا اراد ان يشرع في
المطلب بالذات وهو اثبات القوة العقلية ولما كان لبعض الاوهام
ربما سبق اليه ان لذة عقلية لو وجدت وجب ان كان لنا شوق
الى تحصيلها او الما عقليا لو كان وقع منا احتراز له عنه وليس
كذلك نبه اولا في هذا الفصل على اماطة هذا الوهم بانه ربما يجزم بوجود
لذة او الم ولا يحصل رغبة او رهبة لعدم الذوق والوجدان كما ان العنين
قد يعلم من طريق السماع ان في الجماع لذة ولا يميل اليه وصاحب الحمية اذا
لم يعرضه آفات الاسقام فربما لم يحتز عن الملذات ولا آفات الرديئة فكذلك
هنا لا يلزم من عدم الميل الى حصول اللذات العقلية او عن الالام

العقلية

العقلية القدح في وجودها ثم نبه في الفصل الاخير على المطلوب
حاصله انه كما ان لكل قوة من القوى الحيوانية كمالا اذا حصل
صارت ملتذة به لما تقرر ان اللذة هي ادراك الكمال وحصوله فكذلك
للجوهر العاقل كمال وهو ان يكون عالما بالاشياء فاذا حصل حصلت
اللذة لا محالة واما قوله لو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج فهو كما في النوم
فانه ربما يتكيف الذائق بكيفية الحلاوة ماخوذة من الصورة المخزونة
في الخيال ولا مادة هناك ولهذا قد يحس في المنام من راى امراة باشرها
ثم بين ان اللذة العقلية اشرف واكمل من اللذة الحيوانية فان مدركات
العقل اشرف من مدركات الحس والادراكات العقلية اقوى من الادراكات
الحسية اما الاول فلان مدركات الحس ليست الا كيفيات مخصوصة كالالوان
والطعوم والروايح والحرارة والبرودة وامثالها ومدركات العقل هو
ذات الباري تعالى وصفاته والجواهر العقلية والاجرام السماوية وغيرها
ومن البين انه لا نسبة لاحدهما في الشرف الى الاخر واما الثاني فلوجهين
احدهما ان الادراك العقلي واصل الى كنه الشيء حتى يميز بين الماهية و
اجزائها واعراضها ثم بين الجنس والفصل وجنس الجنس وجنس الفصل يميزه
وفصل الفصل بالغة ما بلغت ويميز بين الخارجي اللازم والمفارق
وبين اللازم بوسط وبغير وسط واما الادراك الحسي فلا يصل الا
بظاهر المحسوس فيكون ادراك العقل اقوى وثانيهما ان ادراكات
العقلية غير متناهية بخلاف الادراكات الحسية واذا ثبت ان الادراك
العقلي اقوى من الادراك الحسي وان مدركات العقل اشرف من مدركات
قوله الحس ثبت ان اللذة العقلية اكمل من اللذة الحسية قوله وقال ايضا انا نجد عند الاكل
تقريره انا لا نم ان الجوهر العاقل لو ادرك الاشياء كان ملتذا به قولهم لان ادراك
الاشياء على ما هي عليه ملايم له وكمال واللذة هي ادراك الكمال قلنا امثال هذه
المباحث لا يستقيم بالعناية والتفسير فانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة
مخصوصة هي اللذة ونميز بينها وبين ساير الاحوال النفسانية من الغضب
والغم والخوف ونعلم ايضا ان القوة الذايقة واللامسة قد ادركا من المطعوم

والمشروب المنحج كيفية ملايمة لها لانعري ان تلك الحالة المخصوصة
هي نفس هذا الادراك وغيره ولا يظهر ذلك الا ببرهان ثم ان ههنا
ما يدل على ان اللذة لا يجوز ان تكون نفس الادراك فان النفس عالمة
قبل الموت بهذه المعلومات ولا تلتذ بها فان قلت ربما يمنع استغراق
النفس في تدبير البدن عن حصول اللذة فنقول لما كان الادراك نفس اللذة
فلو حصل الادراك كان هناك شيء واحد مانع من حصول اللذة
لزم ان يكون مانعا عن حصول الشيء بعد حصوله وان ذهبتم الى ان اللذة
مغايرة للادراك فلا يلزم من حصول الادراك للنفس اللذة لجواز ان لا
يكون النفس مستعدة للذة وان كانت قابلة للادراك الجواب عن
الاول انا لما استقرينا احوالنا وجدنا عند ادراك كل ملايم حصول حالة
مخصوصة نعبر عنها باللذة فنحن نعلم بالضرورة ان كل ما حصل لنا ادراك
الملايم حصل لنا اللذة سواء كانت نفس ذلك الادراك او حالة
اخرى لازمة لها وهذا كاف في اثبات الحالة المخصوصة للنفس
ولا يضر المناقشة في العبارة وعن الثاني ان النفس اذا ادركت الكمالات
ونالتها من حيث هي كمال لها وجب التذاذها بها وانتفاء الالتذاذ
بسبب فقدان قيد من هذه القيود قوله واعلم ان هذه الشواغل
التي هي كما علمت بعد اثبات اللذات العقلية اراد اثبات الالام العقلية
وذلك ان النفس بسبب تعلقها بالبدن واشتغالها بالمحسوسات اكتسبت
منها هيئات منافية لكمالها فما دامت متعلقة بالبدن كان لها عنها
شغل فاذا فارقت البدن فرغت اليها ونالتها منافية لكمالاتها
تحصل لها الالم اذ الالم ليس الا ادراك المنافي للكمال ومثله وكان الالام
العقلية اقوى من اللذات الحسية كانت الالام العقلية اشد من الالام
الحسية لعدم استعدادها فانها لو كانت مستعدة للكمالات
فاضت عليها ومن المعلوم ان المراد به الاستعداد التام لوجود الشرائط
وارتفاع الموانع والالم يستلزم الافاضة ولو ترك هذه المقدمة
لم يحتج الى هذه العناية وكان التقسيم اظهر فوق فوات كمال النفس

اما الام عدمي او الام وجودي انما سلب العدمي بفقدان الغريزة والوجودي
بالامر المضاد لعدم انحصارهما فيهما فان من العدمي عدم الاشتغال
بالعلوم مع الاستعداد لها في الهملة ومن الوجودي ما ليس بمضاد
من اكتساب المعاش وغيره في المعرضين كما في الفصل الاتي ومعنى
كونه مجبورا ان النقصان لا يجبر بعد الموت بحصول ومفهوم الامام
من كلام الشيخ ههنا ان النقصان بحسب القوة النظرية غير مجبور
والنقصان بحسب القوة العملية مجبور ثم طالب الفرق واشار الشارح
بذكر ذلك التقسيم واحكام الاقسام الى شيئين احدهما القدح في
القاعدة بيان ما في الاولى فلان النقصان في القوة النظرية اذا كان
بوجود امر غير راسخ مجبور لعدم رسوخه واما في الثانية فلان في
القوة العملية لعدم الاستعداد غير مجبور والثاني الفرق بان النقصان
في القوة العملية بحسب هيئات مستفادة من الافعال فيزول بزوالها
بخلاف النقصان في القوة النظرية قوله واعلم ان رذيلة النقصان
النفوس اما ان تدرك ان لها لذات وكمالات او لا فان لم تدرك فهي
النفوس الساذجة كالبله والمجانين والاطفال وان ادركت
ان لها كمالات فاما ان يكتسب الكمالات وهم العارفون او لا فاما
ان يكتسب اضداد الكمالات وهم الخاسرون او لا فاما ان تشتغل
بما يصرفهم عن اكتساب كالمشتغلين بالدنيا اذ الاشتغال بالامور
الفانية صارف عن الاشتغال بتحصيل الكمال وهم المعرضون او لا
وهم المهملون الذين لا اشتغال لهم بالدنيا ولا بالاخرة ولا خفاء في
ان هذا التقسيم بحسب القوة النظرية ونقول ايضا النفس اما ان
يكون كاملة في القوتين او لا فان كانت كاملة فيهما فهم في لذات
متناهية لا يتناهى ولا ينقطع وان كانت ناقصة فاما في القوة العملية
او في العلمية فان كانت ناقصة في القوة العلمية فان لم يكن لها شوق
الى كمالها فهي على حسب من العذاب وان كان لها شوق اليها فان اتصفت
باضداد الكمال اتصافا راسخا فهي بعد الموت في عذاب مؤبد والا فهي

في العذاب بعد الموت لما بقي الاشتغال الى كمالها لانها حينئذ يكون مشتاقة
الى ما يتمكن من تحصيله وان كانت ناقصة في القوة العملية فقد اكتسبت
بواسطة الاشتغال بالغواشي اخلاقا وملكات رديئة راسخة او غير
راسخة فيعذب بها الا ان عذابها ينقطع لان تلك الملكات كانت
غواشي غريبة زالت فيزول التعذيب بسببه قوله والحجة الثانية تقرير الامام
هذه الحجة بان النفس لو صح عليها التناسخ فاما ان يتعلق ببدن
آخر لما فارقت بدنها او بقي خالية عن التعلق زمانا ثم تتعلق ببدن
آخر والاول يلزم منه محالات احدها انه مهما فسد بدن يجب ان يحدث
بدن آخر والآخر انه اذا فارقت نفوس كثيرة يجب ان يوجد ابدان
اخر على عدد النفوس والا لتعلق ببدن واحد اكثر من نفس واحدة
والقسم الثاني يلزم منه ان يكون معطلة ولا تعطيل في الطبيعة وهذا
التقرير فيه زيادة ونقصان اما الزيادة فهي فرض خلو النفس عن التعلق
بالبدن فلا اثر منها في الكتاب ولا حاجة اليه لان ابطال التناسخ
مبني على امتناع التعطيل كما مر واما النقصان فلان قوله ولا
ان يكون عدة نفوس مفارقة تستحق بدنا واحدا فيتصل به او تتدافع
عنه يقتضي ان يكون قسما من الاقسام المفروضة في الدليل وليس في
هذا التقرير منه اثر فلهذا زاد الشارح الاقسام في تقرير الحجة واتمامه
بيان استحالة القسم الثاني وهو ان يكون اتصال النفس بالبدن الثاني
قبل فساد الاول لظهوره مما يذكره في الاقسام الاخر من البين انه يلزم
منه تعلق نفس واحدة ببدنين وهو محال وقوله ويعود المحالات المذكورة
اشارة الى ما لزم من اجتماع النفوس على واحد في اقسام الثلثة لكن يرد
عليه وجوه من الاعتراض احدها على قوله وعلى التقدير الثاني
يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد اما متشابهة فان الاجتماع
النفوس على بدن واحد لم يستلزم اتصالها به لم يتم الخلف لانه
لم يفرضها حينئذ متصلة وان استلزم فالترديد الى التشابه والاستحقاق
والاختلاف ثم الى اتصالها وتدافعها مستقبح غاية الاستقباح

على بدن ناقص

وثانيها

وثانيها على قوله او يحدث للبعض الاخر نفوس آخر ويلزم منه محال لان
فان عدم الاولوية يمنع الجواز الا ان يستعد بعض الابدان لا للبعض
النفوس بل الا انه يجوز ان يتعلق نفس بدن الى صلاة العدم الاولوية وثالثها على قوله
واما ان تصل النفس المفارقة بعد المفارقة فانه زيادة لا حاجة اليها
كما في تقرير الامام والتقرير المنطبق على المتن كان الاظهر وان يقال ان تعلق
لو تعلقت النفوس بالابدان على سبيل التناسخ فاما ان يجوز ان تستحق
نفوس متعددة بدنا واحدا او لا يجوز بل تستحق كل نفس بدنا على حدة
فان استحق كل بدن نفسا يلزم ان يكون بازاء فساد كل بدن كون بدن
آخر وان يكون عدد الابدان الكائنة بعدد النفوس المفارقة وليس
كذلك لانه ربما يموت الوف الوف في يوم بقتل او وباء او غير ذلك
ونعلم بالضرورة انه لم يحدث من الابدان الوف الوف وان جاز ان
تستحق نفوس بدنا واحدا فاما ان يتصل به فيلزم ان يكون لبدن واحد
نفوس وهو محال او يتدافع فلا يتعلق به فلا تناسخ وقد فرضناه هف
قوله واعلم ان كل حيوان لما كان ادراك الكمالات موجبا للحب والحب
اذا افرط يكون عشقا تبعه العشق للادراك والاتم كلما كان الكمال اكثر وادراكه
اقوى يكون حبه اكثر لكن كالدنه في الاقوى فيكون حبه له في الاكثر
وهو العشق ولا شوق له لان الشوق لا يحصل له الا عند الوصول من
وجه والغيبة من وجه فان من اشتاق الى معشوقه فلا بد ان يكون
المعشوق حاضرا في خياله غائبا عن حسه فمن حيث انه حاضر في خياله
واصل اليه ومن حيث انه غائب عن حسه طالب له والاول تعالى منزه عن الغيبة
والطلب فاستحال الشوق عليه وكما انه مبتهج بذاته وكل من عرفه لا بد
ان يكون مبتهجا ملتذا بعرفانه وكلما كان ادراكه اتم كان التذاذه به
اشد ولهذا تفاوتت ابتهاجات الملائكة ولذاتهم بحسب تفاوت مراتبهم
في العلم به تعالى وكذلك القول في النفوس البشرية واعترض الامام انكم
قلتم ان ادراك الكمال من حيث هو يوجب حبه تحت الشيء هل هو نفس ادراكه
او غيره فان كان نفس ادراكه واستدللتم على حب الكمال بادراكه

كمال

استدلال بالشئ على نفسه وان كان غيره ولا شك ان ادراك الاول لكماله
مخالف لادراك غيره لكمال الخير فلا يلزم من ايجاب ادراك غيره لكماله حبه
ايجاب ادراكه لكماله حبه لعدم وجوب اشتراك المختلفات في الاحكام
نقوله وان كان غيره كان ادراك الاول لكماله مخالفا لادراك غيره فيه مسامحة
لان التالي ما نشأ من المقدم والجواب المحقق هو الادراك الكمالي ادراك
الكمال من حيث انه مؤثر والاستدلال على حب الكمال بانه مؤثر حتى يلحق
انه محبوب الكمال والكمال مؤثر وادراك الكمال من حيث انه مؤثر حب فيكون
فيكون ادراك الكمال موجبا للحب هذا ما تلخص لدينا في شرح الشرح
بالافكار المتوالية وفاض علينا من عالم القدس بالافاضات المتتاليه ى
انه ما كتب في الكتب مثل نفس ما يتوجه اليه ركاب الطلاب لا يعرف قدره ه
الا من ايد من عند الله بحدس وقاد ونظر في العلوم نقاد ولا ينتفع
به الا ذو دربة بتوجيه المباحثات وفكرة متغلغلة في المبادي حتى ينتهي الى
الغايات فالفضل الذي اوجب الشيخ في كتابه فهو لهذا الكتاب وجب
والتمني عن اضاعته واذاعته الى الجاهلين والمتفلسفين وفي واجب وفقنا
على مقامات الصدق الله تعالى وجميع طالبي الحكمة لدرك الحق ووفقنا
على مقامات الصدق انه على كل شئ قدير وبالاجابة وبالاجابة جدير
وصلى الله على محمد سيد الخير وآله الطيبين

قد وقع الفراغ من تسويد هذه الاوراق في
يوم الاثنين حادي عشر شهر رمضان
المبارك سنة ١١٠٥
تم تم تم تم تم
تم تم
تم

اشرفه

فاتحفظ

الجاهلين والمتفلسفين صح